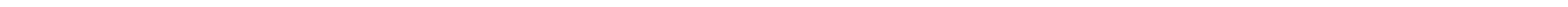
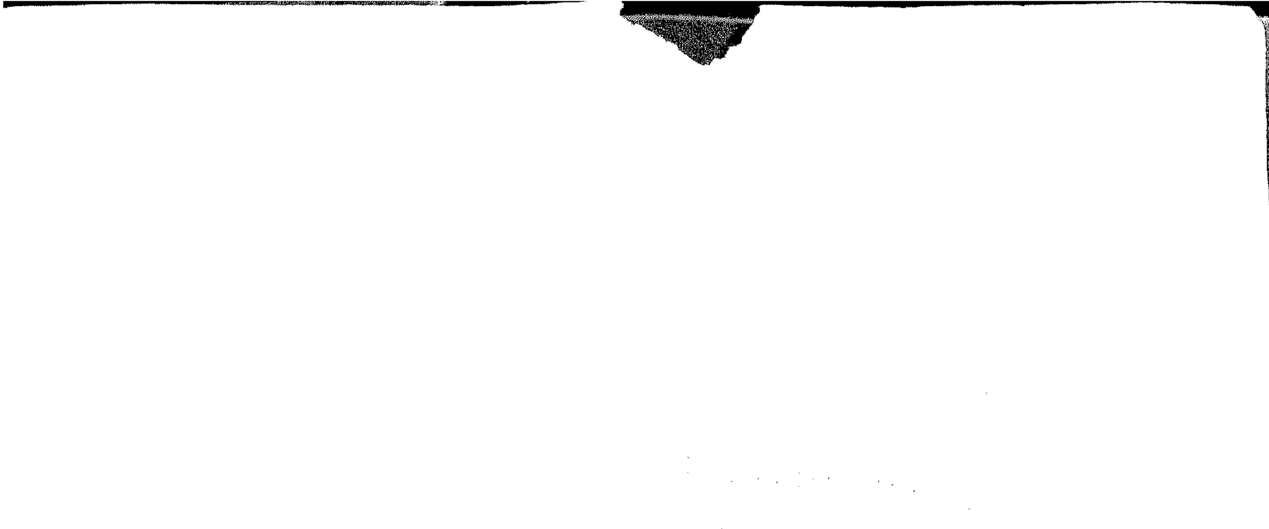
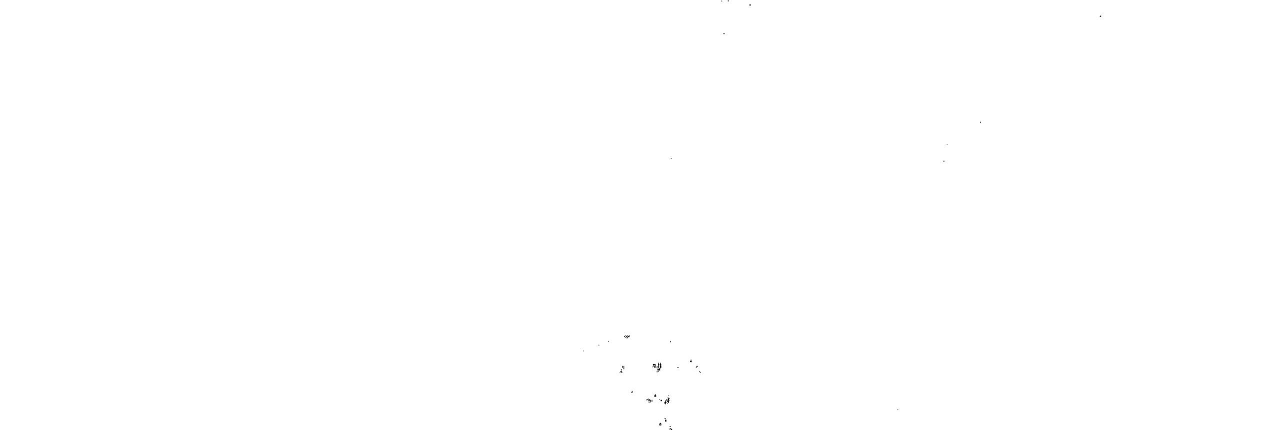
تاريخ الفلسفة الأمريكية

تأليف : هربرت شنيدر

ترجمة : الدكتور محمد فتحي الشنيطي



تاريخ الفلسفة الأمريكية

تأليف

هربرت شنيدر



ترجمة

الدكتور محمد فتحي الشنيطي

ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٦٤

A HISTORY OF AMERICAN PHILOSOPHY

By

Herbert W. Schneider

Published by The Liberal Arts Press, N. Y.

محتويات الكتاب

مطبعة لجنة البيان العربي
٢٧، الجامع الإسماعيلي بالحلمية
ت ٢٧٠٧٩

مقدمة

تعد الظروف الإجتماعية التى اكتنفت إزدهار التفكير الفلسفى فى أمريكا الشمالية ظروفاً فريدة فى التاريخ الإنسانى ، اللّهم إلا إذا قارناها بظروف القرون الأخيرة للامبراطورية الرومانية . فعلى أرض هذه القارة التقت جماعات من مختلف أصقاع العالم ، وعوّلت على أن تشكل أمة ـ ولاية دولية وشعباً عالمياً . وفى أرض هذه القارة بذرت معاً بذور التقاليد الثقافية الوافدة من أقصى الأقاليم والمنحدرة من أبعد العصور وسرعان ما أينعت ثمارها معاً . ومن الخامات المستوردة تم نسج الفكر الأمريكى ، ولكن الأيدى التى نسجته هى أيدى هذه الأمة ، والأنماط التى تشكل عليها تنمّ عن نتائج جهود متضافرة بذلتها أجيال فى التخطيط والخبرة والتجارب .

فبعثات التبشير الأسبانية ، ومحاولات الفرنسيين للاتصال بالهنود الأمريكيين والاتجار معهم ، والحكومات المقدسة البيوريتانية؛ والمزارع الأيرلندية والأنجليزية واستطيان الرواد من شعوب عديدة ، و « الروحيون » الأفريقيون ، والفلسفات والتأملات الدينية الآسيوية ، والفنون الجميلة للشرق الأقصى ، والمثالية الألمانية ، والتجريبية والنظم الاستعمارية الانجليزية ؛ والهندسة المعمارية والموسيقى الإيطالية ؛ والطوائف اليونانية والأرثوذكية ، ومدارس الجزويت ، والمذاهب اللاهوتية البروتستانتية ، وشريعة اليهود ونبؤاتهم ـــ كل هذه وأكثر منها لعبت أدوارها فى تشكيل تاريخ الفكر الأمريكى . وهنا عند تقاطع الطرق لحضارات العالم ينبغى لنا أن نعد أنفسنا لرؤية فيض مذهل من الأفكار والقيم والأمنيات .

وقد اعتاد الأمريكيون أن يفكروا فى تقاليدهم الثقافية فى عبارات إقليمية؛

ذلك لأن « الولايات » ، وإن كانت قد اتحدت فى بناء سياسى إقتصادى واحد فثمة مناطق حضارية متمايزة داخل البلاد؛ وكل منطقة من هذه المناطق تساهم فى تزويد التراث الأمريكى « بلونها المحلى » وأفكارها الخاصة. « فنيو إنجلند » التى تقع فى ركن صغير فى الشمال الشرقى للبلاد ، هى مقر البيوريتانية والمثالية — وهما تياران نابعان من أصول مختلفة انعكس أثرهما فى « إمرسون » وحوله ، وتبدّى فى تعبير أمريكى متميز للفردية الرومانسية . ومن « فرجينيا » ومن جاراتها الجنوبية وفد اعتقاد الأجداد المستنير فى المثل العليا الجمهورية والديمقراطية وفى الفضائل العالمية ، بينما فى أقصى الجنوب أفضى نظام المزارع إلى الفلاحة الإقليمية والاقتصاد المعتمد على كدح الأرقاء . وبين هذين الإقليمين فى المناطق الصناعية الوسطى والشرقية نجد موطن الرأسمالية والعلوم الطبيعية والعلوم التطبيقية . فى أحضان سهول وادى المسيسبى الفسيحة وبفضل ثروته الزراعية التى أنتجتها سواعد فلاحيه نمت ثقافة لها طابعها الخاص المنبثق من البيئة ، ومنظمات ديمقراطية مجانسة لجماعات ناشئة تنعم بالرخاء فى « مساحات ضخمة مترامية الأطراف »، ولمجتمع أوسع متفتح . فهنا ، فى « سانت لويس » و « ميسّورى » وحولها فى الوسط الجغرافى للبلاد ، نمت نزعة قومية مثالية ؛ لعبت دوراً هاماً خلال أزمة الحرب الأهلية بين الشمال والجنوب وبعدها . وفى فترة أحدث ، نما الشاطىء الباسيفيكى ، كمنطقة ثقافية متميزة تواجه شرق البلاد، مستوعباً بعض الأفكار من هذا الشرق وجاعلا من الغرب جزءاً لا يتجزأ من الثقافة القومية .

وواضح أنه من المستحيل على الباحث أن يوفّى هذا الفيض الزاخر حقه من البحث فى الصفحات التالية ، لذلك وجدت نفسى مضطراً ، كما يضطر إلى ذلك أى مؤرخ ، أن أنتقى من بين هذا الحشد الهائل من الخامات والتقاليد ، تلك الأساليب من التفكير التى يلوح أن لها حيوية دائمة فى الأذهان الأمريكية .

وفى هـذه الطبعة من كتابى ، اخترت فقط العناصر الجوهرية للفكر الأمريكى . ومع ذلك ، فهناك فى موضوعات الفلسفة الأمريكية ومصطلحاتها جوانب كثيرة تحتاج إلى أن تكون مفهومة فهماً أعمق وذلك بوضعها فى سياقها التاريخى .

ولقد أتخذت الولايات المتحدة شكلها السياسى فى عصر جرى العرف على أن يطلق عليه عصر الاستنارة . و بالتالى فإن هيكل منظماتنا القومية يكون مفهوماً فى حدود أفكار الاستنارة وهى أفكار عالمية تماماً، وجدت تعبيراً عنها فى ثقافات كثيرة. ولكن قبل هذه الحقبة التشكيلية لمنظماتنا القومية و بعدها كانت هنالك التقاليد المحلية ، وهى و إن كانت أقل عالمية ، فهى ليست أقل أثراً فى صياغة الأفكار الأمريكية: ولنأخذ من أمثلة ذلك ، الأفلاطونية عند البيوريتان فى «نيو إنجلند» ، والمثل العليا للبيئة الزراعية فى الجنوب والغرب ، وديمقراطية «جاكسون» الأصيلة وحركات « الأمة لأبنائها » ، وطائفية المبشرين ، والفلسفات التطورية فى الطبيعة والمجتمع ، والمثل العليا « الهندسية » لتنظيم المجتمع و إدارته . هذه تنطوى على حركات للفكر تستلزم تفسيراً تاريخياً لتغدو مفهومة لأولئك الذين لم ينشأوا معنا .

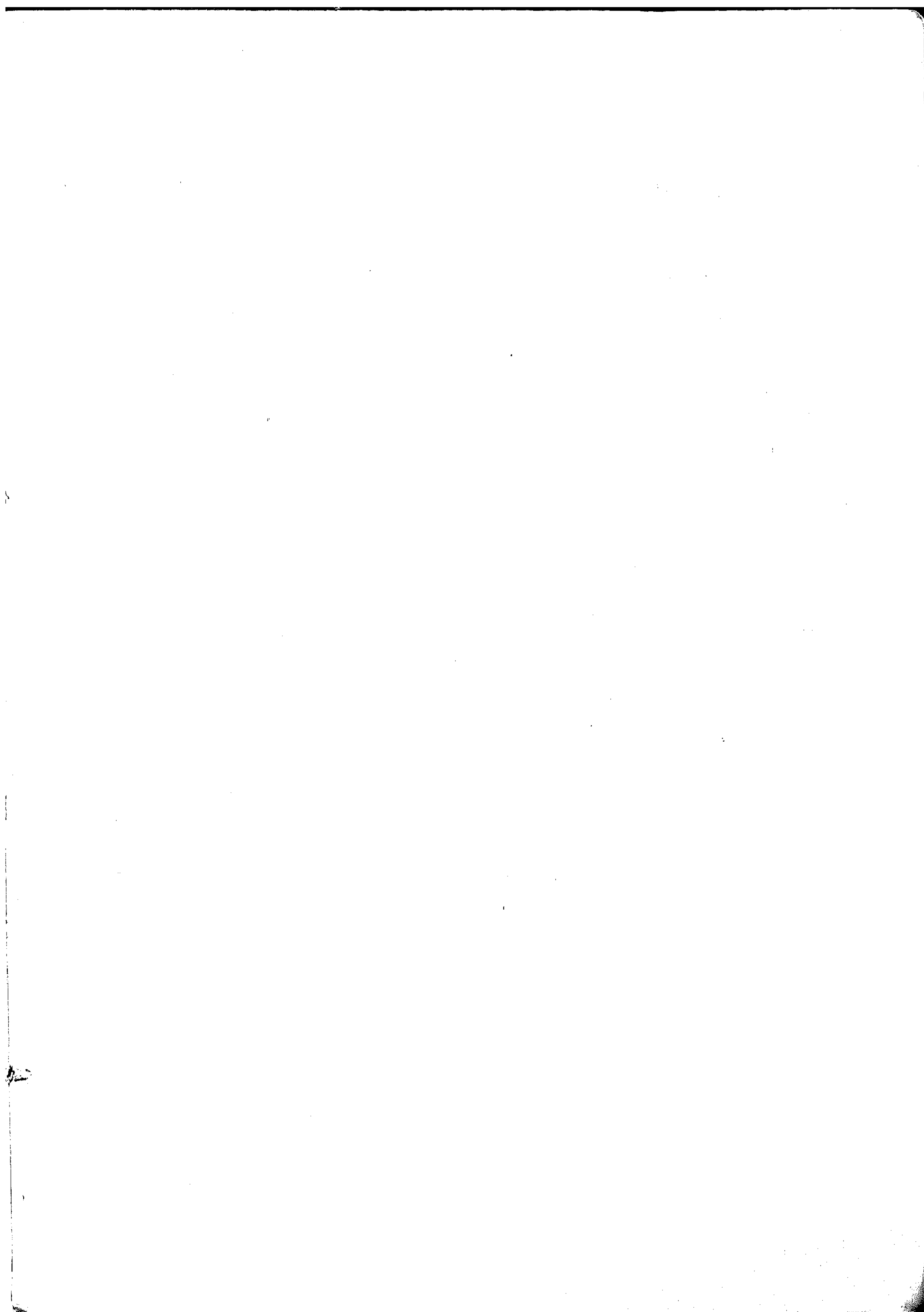
ولكن الأهم ـ لأنه أمر مألوف تماماً للوعى الأمريكى ـ ، هو إدراك أن الحياة الأمريكية والفكر الأمريكى قد وقعا تحت وطأة أزمة عاصفة فى منتصف القرن التاسع عشر . وهذه الأزمة قد مرت ، ولكن الخصومات التى ولدتها ما فتئت ترين على عقول الأمريكيين ومعنوياتهم . فبالدماء والمرارة والأسى فُضَّت الأزمة السياسية والاقتصادية، ولكن مشكلات الحرية والمساواة والإخاء ـ وهى مشكلات شائكة ولا يمكن بطبيعتها أبداً أن تحل حلا دائماً باقياً بل يتحتم إعادة النظر فيها ودراستها من جديد فى كل جيل — ما برحت تشغل الأمريكيين فى أيامنا

هذه . فتجربة الحرب الأهلية التى أندلعت بين الأمريكيين قد خلقت لديهم الإحساس بأنهم انبعثوا من ثورة ، لا من مجرد عصيان أو تمرد ، وأنه ينبغى حل المشكلات العملية والفلسفية فى أناة ودون عنف . هذا التصميم الواضح للحفاظ على السلام فى الوطن قد حجبه المجهود الدولى لإنجاز منهج معقول لتناول الصراعات فى العالم . وقد يجد القراء فى البلاد الأخرى عَوْناً فى هذا الرسم التاريخى للمواقف الامريكية النمطية تجاه العلاقات الدولية والسياسات الخارجية . ومعظم القيم الأخلاقية المشربة بالعقيدة الدينية عند الأمريكيين تجاه السياسة بل و « تعاليم الكنيسة الإنجيلية » يمكن تفسيرها فى كنف أزمة القرن الماضى وثورته ، فلهما ظلال تصبغ تأملاتنا بصبغة زاهدة قاتمة ، وتقود الأمريكيين إلى تفسير الحروب العالمية تفسيراً مختلفاً نوعاً ما عن تفسير تلك الشعوب التى تشعر بأنها الآن فى موقف ثورى .

وربما كانت أصعب مهمة تواجه مؤرخ الفلسفة الأمريكية هى تجلية التيارات الحديثة فى النظريات الأمريكية فى المعرفة والقيم والأخلاق . ففى غضون القرن العشرين نمت فى التفكير الفلسفى الأمريكى نزعة جعلت له مغزى متميزاً . فليس ثمة ما يماثل هذا التفكير فى أى مكان آخر . ولكنه يتألف من عناصر عديدة ، كثير منها وفد من أوروبا . وهذا التفكير هو فى قسم منه ، ذِرْوة عمل فلاسفة أمريكيين ماتوا ولكن أفكارهم دعامة لعمل أولئك الذين يعيشون . إن جهود ذلك الجيل الثورى الذى يضم ، « وليم جيمس » ، « وشارل ساندرز بيرس » ، « وجوزيا رويس » ، « وجون ديوى » — ونقتصر على أبرز الأعلام — أنجبت مع الزمن شيئاً يقر الباحثون عامة بأنه الفلسفة الأمريكية . هؤلاء الذين خلقوا اهتماماً واسع النطاق بالفلسفة والتربية الفلسفية يمثلون أربعة مجالات مختلفة

فى الثقافة الأمريكية . ولكنهم كفُّوا عن أن يكونوا شخصيات إقليمية بل ولم يفكروا أيضاً فى أنفسهم على أنهم فلاسفة أمريكيون . لقد كانوا أذهاناً عالمية جنباً إلى جنب مع الحركات الفلسفية فى أوروبا ، فضلا عن أنهم قد أدلوا بدَلْوهم فى الاتجاهات العالمية للفكر الأوربى . ولم يكن يتهيأ للنمط الأمريكى فى التفكير الظهور ما لم يرد إليه ذلك الحافز المنعش عبر المحيط الأطلنطى ، من خلال أعمال : رسّل ، وهوايتهد ، ومور ، وأينشتين ، وبرجسون ، وهوسرل ، وبوانكاريه ، وكارناب ، وكاسيرر ، وماريتان ، وسانتايانا ، و ت. س. إليوت ، وهارولد لاسكى ، وكيركجارد ، وأونامونو ، وتيلليتش .

فالكثير من « رياح المذاهب » هبت أخيراً فى « المجال الأمريكى » وهو مجال خلقه عظماء الأمريكيين فى مدار القرن ثم صدرت عنه العواصف إلى العالم فى هذه العقود الأخيرة . ومع أن هذه الرياح تهب من جهات متعددة وتخلق تيارات متنوعة ، فإنها ساعدت أيضاً على خلق استجابة أمريكية الطابع . إن أنظمة المذاهب وخطوط البحث التى تزدهر الآن فى الولايات المتحدة الأمريكية لها قدر كاف من التكامل والعالمية يجعلها قمينة بأن يوجه الانتباه إليها داخل أمريكا وخارجها .



الفصل الأول

الأفلاطونية والتجريبية فى أمريكا المستعمرة

٣ — التراث الأفلاطونى للبيوريتانز فى نيو إنجلند

من الخير أن نبدأ دراسة الفلسفة الأمريكية بفرع من المدرسية البيوريتانية ورد جاهزاً كما هو إلى « نيو إنجلند » ، بعضه من كمبردج فى انجلترا و بعضه من هولنده حيث مراكزه القيادية فى القارة الأوربية. فالمحفليون الذين حطّوا الرحال فى البداية فى «مساشوستس» كانت لهم إيديولوجية على غاية من الحصافة صقلتها لهم سنوات من الصراع المرّ فى أوربا. فبينما كانوا يضطهدون كخوارج كانت هذه الفلسفة خير سلوى لهم كعقيدة . وقد ظلت بمثابة إنجيل لهم حين كانوا يشعرون بأنهم مضيعون فى تيه الوثنية ، ولكنها ما لبثت أن غدت نظرية دستورية لحكوماتهم الدينية وأخذت تطوف بخيالهم فترة طويلة بعد أن لم تعد اعتقاداً .

وتعود بنا أصول البيوريتانية المحفلية إلى الوراء ، حيث عصر النهضة الأفلاطونية وبخاصة إلى « بيتراموس » (١٥١٥ — ١٥٨٢) . فقد كان فرنسيا متشيعاً للنزعة الإنسانية والأفلاطونية ، حمل حملة عنيفة على منطق المدرسية الأرسطية و بلاغتها، و بخاصة على المقولات والمحمولات التى بدت له معدومه الفائدة . فى سنة ١٥٦١ تحوّل إلى الكالفينيه ، وفى المجمع الكنسى فى « نيم » سنة ١٥٧٢ ، اكتسب بعض الشهرة لدفاعه عن نظرية محفلية خالصة للكنيسة ضد المشيخيين الذين اتهموا هذه النظرية بأنها شديدة « الديمقراطية » ، ومن ثم « فهى متناقضة تماماً ومفسدة » . وقد اغتيل خلال مذبحة « سانت بارثليميو » و بذلك ساهمت حياته كما ساهم مماته ليجعلا منه قديساً وشهيداً بروتستانتيا .
وكانت مساهمته الفلسفية الرئيسية فى إحياء الجدل الأفلاطونى أو القسمة الثنائية ،

وصياغته صياغة منهجية ، وقد اعتبره أساسياً وأعظم فائدة من منطق البرهنة عند أرسطو والمدرسيين ، وتصور المنطق كفن لتنظيم الحكمة الطبيعية عند الإنسان أكثر منه كعلم للبرهان . فكان يستعين بالجدل أو القسمة الثنائية المنهجية فى تعليم فن إقامة التمييزات وتحديد الفواصل . وقد أطلق على هذا الفن من التحليل المنطق : الإبداع ، وأما الفرع الآخر للمنطق فسماه : الحكم أو النظام ، وهو فن ضم ما يفرقه الجدل ضمًا سليما . وقد دافع « راموس » عن منهجه لقيمته التعليمية أولا ، ولكن بعض تلاميذه وخاصة أحد الطلاب الألمان فى «ملانشثن» ويدعى «ج . ه . ألستد» طور المنهج الجدلى وجعل منه موسوعة للفنون والعلوم . وغدت موسوعة «ألستد» (١٦٣٠) نصاً شائعاً سائغاً للفلسفة البيوريتانية . وفى الموسوعة تمييز بين ثلاث نظم جذرية بالإضافة إلى النظام التعليمى . الهكسيلوجيا: معرفة عادات الذهن وتكوينه . التكنولوجيا: سياق من الفنون مرتبة ترتيباً جدليا لإظهار العلاقات الجوهرية فى المعرفة وإبراز وحدتها . الأركيولوجيا : نظام المعايير والغايات أو مبادىء كل من المعرفة والوجود ، وهو يعادل على التقريب نظاماً للأفكار الأفلاطونية . والهدف العام من التعاليم أو من الفلسفة الموسوعية ، هو تحويل الحكمة الطبيعية للإنسان إلى حجة منظمة حتى يصبح العقل الإنسانى صورة من العقل الإلهى .

وفى سنة ١٥٨٠ أدخل « سير وليم تمبل » منهج « راموس » إلى جامعة كمبردج وساهم بهذا المنهج فى نجاح الأفلاطونية هنالك . وغدا هذا المنهج أساساً لحجج الدفاع عن المحافليين . ويمثل البيوريتان فى كمبردج : «ألكسندر ريتشاردسن» و « جورج دونيم » و «أنتونى وتن» وبخاصة « وليم إيمس » الذى أضحت كتاباته هى النصوص الفلسفية المأثورة فى نيو إنجلند الناشئة . وفى سنة ١٦٧٢ ، نفس السنة التى ظهرت فيها طبعة «راموس» : «الجدليات مع التعليق» ، نشر «ميلتن» :

« نظم فن المنطق مؤسسة على منهج بيتر راموس » . ومن البيوريتان الربّانيين الآخرين الذين أذاعوا فلسفة « راموس » ، ولاهوت العهد : « وليم بركينز » و« جون برستون » و « توماس هوكر » .

ولقد درس « هوكر » فلسفة « راموس » على يدى « ريتشاردسن » بكمبردج قبل نزوحه إلى « نيو إنجلند » ، حيث أصبح ثقة فى تفسير هذه الفلسفة، وواصل جنباً إلى جنب مع فريق مثقف من رعاة « نيو إنجلند » الدفاع الفلسفى عن المحفليين أجيالا عديدة . ولقد خلقت البيوريتانية الفلسفية فى « نيو إنجلند » تقليداً فكرياً متميزاً كانت قضاياه الرئيسية هى نظرية المدن المحكومة حكماً دينياً والنمو الأكاديمى « للتكنولوجيا » .

وكان الهدف الأول لفلسفة « راموس » ولاهوت العهد فى أوروبا، هو تزويد العلمانيين بالأدوات العقلية التى يقوّضون بها إمتيازات القساوسة ،وضرورة القرابين، وقوة الكنائس الرسمية. وفى إنجلترا كان أقصى ما يطمع فيه المحفليون هو أن يتاح للأبرشيات تنظيم مبادىء العهد كأجزاء معترف بها وقائمة فى كنيسة إنجلترا . ومع أنهم واصلوا التبشير للعقيدة الكالفينية وهى أن جميع الممالك ينبغى أن تصبح دولا مقدسة فإنهم لم يتمكنوا من إخراج برنامجهم إلى حيز التنفيذ . وعلى عكس هذا ، كان من الممكن عملياً فى « نيوانجلندا » بالعهود والعقود الإجتماعية تنظيم جماعات مستقلة ومدن أو محافل وممالك صغيرة للمسيح أو حكومات دينية ينتخب فيها الشعب الحكام والرعاة ، فيكونوا مسئولين جنباً إلى جنب عن تعزيز شريعة الله . ويشرح ذلك « جوناثان ميتشل » سنة ١٦٦٢ : « إن تشييد ممالك المسيح فى كل المجتمعات ... كان هدفنا ، وهمّنا فى هذه البلاد : وذلك مع توقيرنا للملكة الباطنية الخفية ، وهى كعبتنا ومقصدنا الأسمى » . وقد علق الأستاذ « برى ميللر » على ذلك بمهارة فائقة فقال : « إن ما جعل أهل نيو إنجلند

فريدين في العالم المسيحي في القرن السابع عشر ، وما فصلهم عن جميع الكنائس الإصلاحية وشكل منهم في الحقيقة شعباً خاصاً هو هذا المبدأ البديهي عندهم : « إن عهد العناية الإلهية يكسوه عهد الكنيسة برداء سياسي ظاهر على الطريقة الكنسية [1] » .

ومع أن الربّانيين من سكان « نيو إنجلند » قد جروا على سُنّة التصديق على الأحكام الربانية من محاريبهم واستأثروا بسلطات دستور مميّز ، فإن العلمانيين كانوا قادرين ، على المدى الطويل ، أن يثبتوا حقوقهم القائمة على العهد ، وقد قوّضوا بالتدريج ، الحكومات الدينية الأكليريكية من أجل قيام الديمقراطيات. ولا شك أن الإكليروس قد أطلق صيحة استنكار لاستفحال خطر الاتجاه الجاحد لله ، ولكن الجيل الشاب ، حتى بين رجال الأكليروس لم يعر مثل هذا العويل إلا أضأل انتباه . وفي عبارة أخرى ، ما كان في أوروبا ثورة الطبقات الوسطى على الامتيازات الكنسية ، أضحى في أمريكا أساساً إيجابياً لإقامة جماعات سياسية مستقلة فقد فيها رجال الأكليروس سلطتهم شيئاً فشيئاً . وكان احتفاظهم بمنزلتهم مرهوناً بقدر أخذهم أنفسهم بوجهة النظر العلمانية . ولم تكن مدن نيو إنجلند مجرد أماكن لاستثمارات التجار المغامرين ، كما لم تكن دولا مقدسة ، بل كانت تجمع بين هذين الجانبين معاً . ولكن خرج إلى حيز الوجود شيئاً فشيئاً نمط من الاستقلال شمل مزيجاً من المثالية الأفلاطونية ونظرية الرخاء الاقتصادي الأمريكي . وأصبح « اختيار » الله « وعنايته » عقيدة الحكومات المستقلة وأيديولوجيتها .

وكان الانتقال من هذه الأفلاطونية البيوريتانية إلى الربوبية والدين الطبيعي

---

(١) انظر ص ٤٤٨ من :
Perry Miller : The New England Mind. (New York 1939).

سهلا وتدريجياً ، ولا شعورياً إلى حد كبير . ذلك لأن الواضح ان البيوريتان لم يكونوا معتمدين على التنزيل الإنجيلى للشريعة والعهد ، بالحد الذى زعموه ، فقد كان منهجهم من البداية أقرب إلى المنهج الفلسفى الخالص منه إلى المنهج الإنجيلى .

وحين قامت المحاولات الأولى فى نيو إنجلند لتأكيد الحقوق الطبيعية ضد ولاة الامر ورجال الأكليروس من أجل حكومة أكثر ديمقراطية ، رد الحاكم «وينثروب» رداً مؤثراً جداً ، واصماً فى تعبيراته الفلسفة البيوريتانية كل دعوة إلى « الحريات الطبيعية » بأنها تعد أيضاً دعوة إلى « الحريات الفاسدة » :

« للحرية وجهان ، حرية طبيعية (أى مثلما تكون عليه طبيعتنا الآن من فساد) وحرية مدنية أو اتحادية . فالأولى يشترك فيها الإنسان مع السائمة وسائر الكائنات . وبهذا يكون للإنسان ببساطة فى علاقته بأخيه الإنسان ، الحرية فى أن يفعل ما يهوى ، فهى حرية الشر مثلما هى حرية للخير . هذه الحرية تناقض السلطة وتتنافر معها . ولا يمكن أن تطيق أدنى قيد تفرضه عليها أشد السلطات عدالة . وممارسة هذه الحرية والاحتفاظ بها يجعل الناس ينشأون أشد شراً ، ويغدون مع الزمن أسوأ من الحيوانات الضارية : هذه الحرية هى العدو الأكبر للحقيقة والسلام ، وتهاجمها شرائع الله كلها ، لتكبح جماحها وتخضعها . ونحن ندعو النوع الآخر من الحرية حرية مدنية أو اتحادية ، ويمكن أن نسميه أيضاً حرية أخلاقية بالإشارة إلى ذلك العهد بين الله و بين الإنسان فى القانون الأخلاقى ، وفى العهود والدساتير السياسية بين الناس وأنفسهم . هذه الحرية هى الغاية الخالصة والموضع الصحيح للسلطة ولا يمكنها أن تبقى بدونها وهى حرية ما هو خير وعادل وشريف . هذه الحرية هى التى عليكم أن تذودوا عنها ، وتفتدوها لا بما ملكت

أبدانكم فحسب بل و بمهجكم وأرواحكم ، إذا أقتضى الأمر ذلك أيضاً ... هذه الحرية نصونها ونمارسها برضوخنا للسلطة هى مثيلة لذلك الضرب من الحرية الذى جعلنا به السيد المسيح طلقاء »[1] .

وكان يمكن « لهوبز » أن يجيب نفس الإجابة . ومع ذلك فهذه الحريات المدنية أو حريات العهد يتزايد حظها من الصدارة . وقد تخلى « جون وايز » عن قضية البيوريتان حين أظهر أن لاهوت العهد فى « الحرية المسيحية » يمكن أن توازيه نظرية العقد الإجتماعى العلمانية كما فسرها « بوفندورف » وهى تجعلنا « نعتبر انحطاط الإنسان الأخلاقى أمراً يمكن القضاء عليه » . و بتهافت الوعى بالفساد شيئاً فشيئاً و باشتداد هياج المستعمرات ضد أساليب التجارة البريطانية ، اشتدت الحفاوة فى استقبال بحثى « جون لوك » (بحثان عن الحكومة المدنية) فى « نيو إنجلند » واستخدما فى نهاية الأمر لتبرير العصيان .

وما يصدق على النظرية الاجتماعيـة يصدق كذلك على الفلسفة الطبيعية . فقد اقترنت الأفلاطونية فى كمبردج اقتراناً وثيقاً بنشأة العلم « النيوتنى » . وحين غدت دراسات « بيكون » و « نيوتن » و « لوك » فى متناول الجميع فى « نيو إنجلند » سـنة ١٧٠٠ ، سرعان ما اكتسحت الفيزياء والفلك البابليين فى كتاب « راموس » .

---

(١) انظر ج ٢ ص ٢٣٨ — ٢٣٩ من :
John Winthrop : History of New England ed. by James Kendall Hosmer (New York, 1908).

٢ — نظرية التقوى فى الحب

وحتى قبل أن يتم لمـدن الكنيسة البيوريتانية الاستقرار ، تدفقت إليها زرافات من الأفراد ، اكتفى الحكام الدينيون بالإشارة إليهم ببساطة على أنهم لا شريعة لهم — فوضويون فى الدين — وتوجّسوا منهم كخطر يهدد بالضياع إيمانهم الجماعى . فوفد أولا جماعة الأصدقاء (الكويكرز) ، والمنكرون للتعميد و بعدهم المنهجيون . وكل هؤلاء اندفعوا وراء الحماس أو الإحياء الدينى ، والوحى الفردى . وحين أحس البيوريتان بالخطر دعوا إلى الزهد والاستنارة فى مواجهة « العواطف المشتعلة » أو « الانفعاليين الدينيين » .

وقد اشتدالصراع الجذرى بين الفردية والروح الكنائسية فى اليقظة الكبرى حين هاجر إلى أمريكا أنصار التقوى وحملة الإنجيل من الأوروبيين ومالوا بجماعات كبيرة من شعبها عن ميزان الاعتدال . وقد كان « جوناثان إدواردز » أشد جميع البيوريتان إحساساً بجدية الصراع فتصدّى له فى إقـدام وحزم . درس أفلاطونية راموس وكمبردج فى جامعة « ييل » (وربما كان ذلك على يدى « صموئيل جونسون » الذى كان مربيه لفترة قصيرة) . ولكن فى خلال سنى دراساته المعهدية وفدت من أوروبا مكتبة « دُمّر » حاوية المؤلفات الرئيسية « للتعليم الجديد » وقد عكف عليها هو و« جونسون » للانتهال منها بنهم . وتأثر بوجه خاص بمؤلفين فلسفيين هما كتاب « لوك » : « مبحث فى العقل البشرى » وكتاب « هتشسون » : « بحث فى أصول أفكارنا عن الجمال والفضيلة » . وقد صدر الكتاب الأول سنة ١٧١٧ بينما كان « جوناثان » لا يزال فى الجامعة ، وصدر الكتاب الثانى حوالى سنة ١٧٣٠ بينما كان راعياشاباً فى « نورثامبتون » .

وبلغ الصراع الديني في شخصه ذروة العنف خلال الأعوام من ١٧٢٢ إلى ١٧٢٥ وفي سنة ١٧٣٤ انبعث «الإحياء» أو « اليقظة » في محفله .

وخلال هذه الأعوام عكف بالإضافة إلى قراءاته للفلاسفة الجدد ، على قراءة كتاب كان مألوفا للربانيين البيوريتان ، وأعاد قراءته دون أن يصل فيه إلى مغزى جديد ـ هذا الكتاب هو : « اللاهوت النظرى والعملى » « لبيترو ڤان ماسترخت » . وكانت له نسخة إنجليزية فى متناول الأيدى . ومع أن « ڤان ماسترخت » كان شديد الصلة برجال لاهوت العهد الاسكتلنديين فقد كان أيضاً أحد مؤسسى مذهب التقوى الاسكتلندى . ومن خلال مذهب التقوى الوافد من القارة الأوربية تهيأ « إدواردز » تهيؤاً لاهوتياً لمذهب التقوى البريطانى والأمريكى فى « اليقظة الكبرى» . وما لبث « إدواردز » أن أضحى زعيما فكريا بين « الأضواء الجديدة » كما كان يطلق على أولئك البيوريتان الذين مالوا إلى المذهب الفردى فى الدين ، وساهموا فى حركة الأحياء . وشاد « إدواردز » فلسفة قوية التأثير لعمق شخصيته ، ولتناوله فى قدرة الأستاذ التيارات الفكرية فى عصره. وسننظر فى الفصل التالى من هذا الكتاب كيف درس « لوك » و « ونيوتن » كعالمين ، وسنتناول فى هذا الفصل كيف أعاد تشكيل العرف البيوريتانى متأثراً بمذهبه فى التقوى .

وإذ تلقى « إدواردز » مفتاح البحث من « لوك » فى اهتمامه بالأفكار البسيطة للاحساس على أنها المصدر النهائى للتفكير ، وفى نظرية « هتشسون » فى الحس الأخلاق ، ذهب إلى أنه لابد أن تكون التجربة بالله نوعاً من التجربة الحسية بدلا من أن تكون مفهومة « بتبرير وسائله للإنسان » كما حاول البيوريتان ولاهوتيون عقليون آخرون أن يفهموا الله . وهو يذكر أنه فى شبابه قد ضجر بنظرية الملكوت المطلق لله ، إلى أن « إنشرح قلبه فجأة لله » . ووصفه البليغ يستأهل أن نقتبس منه مايلى :

« منذ صباى ازدحم ذهنى باعتراضات على نظرية ملـكوت الله فى إيثار من يشاء بحياة خالدة ، وفى نبذ من يحلو له نبذهم ، تاركا إياهم للهلاك الأبدى وللعذاب المقيم فى جهنم ، وقد بدت هذه النظرية لى نظرية شنيعة . ولـكننى أذكر جيداً الزمن الذى لاح لى فيه أننى اقتنعت بهذا الملـكوت لله و بعدالته فى التصرف فى عباده منذ الأزل على هذا النحو . ورضيت عن ذلك كله تمام الرضي، ولـكننى لا أستطيع أبداً أن أذكر كيف و بأية وسيلة اقتنعت بذلك ، ولا أننى تخيلت أى تخيل فى ذلك الحين،و بعد ذلك بفترة طويلة،أن ثمة نفوذاً خارقاً لروح الله فى ذلك،بل إننى الآن فقط أبعد نظراً، وعقلى قد أدرك عدالة ذلك الأمر وصحته . وعلى ذلك فذهنى يتشبث بذلك الأقتناع ، ويقضى على جميع تلك الأغاليط والاعتراضات.وقد ألمّ بذهنى تحوّل رائع بصدد نظرية ملـكوت الله، من ذلك اليوم إلى هذا اليوم ، بحيث أننى يندر أن وجدت أشد من إثارة اعتراض عليها ، فى أشد المعانى إطلاقاً ، فيما يبديه الله من رحمة لأولئك الذين يريد أن يرحمهم، ومن شقاء لأولئك الذين يريد أن يشقيهم . إن ملـكوت الله وعدالته المطلقين بصدد الخلاص واللعنة هو ما يبدو أن ذهنى قد تأكد منه ، مثل تأكده من أى شىء أراه بعينى، ويكون الأمر — على الأقل — على هذا النحو بين حين وآخر . ومع ذلك فـكثيرا ما يكون لى منذ هذا الاقتناع الأول ، معنى آخر بالمرة للملـكوت الله عن ذلك الذى كان لى من قبل . فـكثيراً ما لا يكون لدى الاقتناع فقط ، بل اقتناع بهيج . لقد بدت هذه النظرية فى كثير من الأحيان سارة ومشرقة وحلوة إلى أقصى حد . إن الملـكوت المطلق هو ما أحب أن أنسبه إلى الله . ولـكن اقتناعى الأول لم يكن كذلك .

« والحالة الأولى التى أذكرها لذلك النمط من البهجة الحلوة الباطنية فى الله والموضوعات الإلهية ؛ وهى التى عشت فيها إلى الآن ، كانت عند تلاوتى لتلك الـكلمات : والآن للملك الأزلى ، الخالد ، الخفى ، لله وحده الحـكيم الشرف

والمجد أبد الآبدين آمين . فحين كنت أطالع هذه الكلمات ، كان يخالج نفسى ، وكأنما كان يشيع فى ثناياها ، إحساس بمجد الموجود الإلهى ، إحساس جديد مختلف تمام الاختلاف عن أى شىء جربته من قبل . وليس هنالك فى الكتاب المقدس ألبتة، كلمات بدت لى كما بدت هذه الكلمات . فقد خطر لى مبلغ الروعة التى تجلت فى هذا الموجود ، ومبلغ ما سأنعم به من سعادة إذا نعمت بالله، وسبحت إليه فى ملكه . و بدوت وكأننى أذوب فيه إلى الأبد .

« و بعد ذلك تزايد إحساسى بالتدريج بالموضوعات الإلهية وغدا شيئاً فشيئاً أشد حيوية واكتسب قدراً أعظم من ذلك اللطف الباطنى . وقد تحول مظهر كل شىء و بدا كأنما كان مظهراً هادئاً ، لطيفاً ، مصقولا أو مظهراً للمجد الإلهى يكاد يكون فى كل شىء»[1] .

ولعبارة « يكاد يكون فى كل شىء » مغزاها ، لأن « إدواردز » يروى لنا كيف أن صقل هذا الإحساس الجديد قد أفضى به إلى الوحدة ، إلى أن يعيش مع الطبيعة ، وكيف أن مهامه الأكاديمية وعلاقاته الاجتماعية هبطت به إلى موقف متخاذل هش .... من الأشياء الروحية ، وجعلته يدرك أن لديه « أسباباً وفيرة للاقتناع بأن هذا العالم هو عالم المشقة والكدر ، وأنه لن يكون هنالك ألبتة نوع آخر منه » . وقد عنَّاه ما كان يحسه فى نفسه وما شاهده فى أقرانه من « روح كبرياء واعتزاز باستقامة الرأى الذاتى » وكتب يقول ، فى غير ما مرح ، كما يلوح :

« لقد تقت طويلا إلى قلب كسير ، وإلى أن أسجد أمام الله، وحين أطلب الذلة فليس فى وسعى أن أطيق فكرة أننى لست أكثر مذلة من سائر المسيحيين

---

(١) انظر ص ٥٨ — ٦٠ من :
«Personal Narrative», in Clarence H. Faust and Thomas H. Johnson (eds.), Jonathan Edwards, Representative Selections (New York 1935).

يبدو لى أنه وإن كانت درجات ذلتهم قد تناسبهم ، فسيكون من تعظيم نفسى تعظيماً فاجراً ، ألا أكون أدنى فى الذلة من بنى البشر أجمعين »[١] .

وعلى ذلك فقد نشأت فى ذهن « إدواردز » عاطفة متحكمة ، واهتمام واحد ألا وهو أن ملكوت الله يغدو على التمام باعثاً شاملا ، يحول العاطفة إلى خضوع والسماحة الأخلاقية إلى ، « حب مقدس » .

فعلى أساس هذا التفسير لتجربته الخاصة من جانب ، ومن ثنايا ملاحظاته « للمشاعر الدينية » أثناء اليقظة ، من جانب ثان ، وتحت نفوذ لاهوت التقوى من جانب ثالث ، انتهى إلى الاعتقاد فى « نور إلهى خارق للطبيعة » يكشف الله خلاله عن ذاته فى الباطن . وقد عنى بأن يشرح « أن تلك الاقتناعات التى قد يصل إليها الناس الطبيعيون عن إثمهم وشقائهم ، ليست هى ذلك النور الإلهى الخارق للطبيعة[٢] . وأن « هذا النور الروحى الإلهى لا يوجد فى أى انطباع من انطباعات الخيال»[٣] وأن « هذا النور الروحى ... هو شىء مختلف بالمرة عن الإلهام : فهو لا يكشف عن نظرية جديدة ولا يوحى بأية قضية للذهن ، ولا يعلم أى شىء جديد عن الله أو المسيح أو العالم الآخر»[٤] . وأن « ليس كل نظرة مؤثرة لدى الناس عن موضوعات الدين هى ذلك النور الإلهى»[٥] . إنه «إحساس حقيقى بسمو الله »[٦] .

« فثمة فارق بين أن يكون لنا رأى فى أن الله مقدس رحيم ، و بين أن

(١) المصدر السابق ص ٧٠ — ٧١ .
(٢) « نور إلهى خارق للطبيعة » انظر ص ١٢٠ نفس المصدر السابق .
(٣) نفس المصدر السابق ص ١٠٤ .
(٤) ص ١٠٥ ، نفس المصدر .
(٥) ص ١٠٥ نفس المصدر .
(٦) ص ١٠٦ نفس المصدر .

يكون لنا إحساس بذلك الحب والجمال فى قداسة الله ورحمته . هنالك فرق بين أن يكون لنا حكم عقلى بأن العسل حلو و بين أن يكون لدينا إحساس بالحلاوة ، هنالك فرق واسع بين مجرد الحكم على شىء حكماً تأملياً عقلياً بأنه سام ، و بين الإحساس بلطفه وجماله . فالأول يبقى فقط بالرأس ، والتأمل وحده هو الخاص به . ولكن القلب يختص بالثانى . وحين يكون القلب حساساً للجمال، والظَرف فى الشىء ، فإنه يشعر حتماً باللذة فى امتلاكه » [1] .

لقد اقتنع « إدواردز » بأن لديه بيّنة تجريبية زاخرة ، مما يطالب « لوك » الناس بأن يجدوا اللذة فى الله . ولكنه حريص على أن يبين أن حب الله واللذة التى نجدها فى « موضوعات الدين » ليست مشاعر طبيعية ، ذلك لأن الوسائل التى استخدمناها ليست طبيعية . وإذ اتبع « إدواردز » « لوك» اعتقد أن فى « الفعل الإرادى » الطبيعى ، تتحدد الإرادة « بآخر قرار يصدره العقل » . وعلى العكس فى حالة هذا الإحساس الخارق للطبيعة ، يخلق الإحساس بسمو الله وتقدير هذا السمو ، فهمنا له . وبهذا صاغ « إدواردز » بغاية العناية حجة تجريبية عن الحب الخارق للطبيعة أو الحب المقدس .

ومع ذلك فهو لم يكتف بهذه النظرية التجريبية ، وصاغ نفس الفكرة فى صورة أفلاطونية . فلم يقم حجته فقط ، على نحو ما يفعل أهل التقوى ، على أساس أننا يتحتم أن نقترب من الله من خلال «القلب» لا من خلال «الرأس» ؛ ولكن على أساس أن هذا الحب المقدس أو الخارق للطبيعة هو حب الكلى . ودعاه « السماحة نحو الموجود بوجه عام » أو « رضى الموجود عن الموجود» فكل فضيلة طبيعية أو أخلاقية ليست إلا انعكاساً لهذه « الفضيلة الحقيقية » واشتقاقاً منها . وهذه مؤسسة لا على « حاسة أخلاقية » فى الصورة الإنسانية

(١) ص ١٠٧ نفس المصدر .

للنزاهة بل على سمو الموجود ذاته ، سمو الانسجام والنسبة بين أجزاء الموجود . « حيث الحب هو كل جمال أولى أصيل أو سمو بين الأذهان ، وإلى الحب مآل كل شيء يوجد بينها » (١).

لقد أعاد « إدواردز » بناء أفلاطونية « راموس » المؤسسة على الفن الإلهي في صورة نقية للحب الأفلاطوني . وجعل واضحاً غاية الوضوح أن هذا « الحب المقدس » أو السماحة ليس شيئاً حسياً أو انفعالياً خالصاً . فهو تجريبي ، وهو « حاسة تجريبية » ، وينبغي ، يقيناً ، ألا نخلط بينه و بين إلهام « الكويكرز » أو « المشاعر الغيبية للإحياءات الدينية » . وكتاب إدواردز : « رسالة عن المشاعر الدينية » هو كتاب نقدى عنيف ويختلط تصوره « للعبادة المسيحية » أو التقديس العبادى مع الحس الأفلاطوني ومع الحساسية بالجمال .

ولكن بالنسبة للبيوريتان في « نيو إنجلند » كان لهذا الكتاب صدى مقلق وأثر مزعج . فحين كان « إدواردز » الشاب في « نورثامبتون » يبشر بين أرستقراطية « بوسطن » في موضوع « تمجيد الله في اعتماد الإنسان عليه » كان لذلك وقع مثير . فالسعى لإحياء الأورثوذكسية الكالفينية — نظرية الشرائع المطلقة القاطعة ، نظرية الفساد المتأصل ، نظرية الخير ، واللعنة ، والفداء — لا كعهد من أجل دولة مقدسة ، بل كوحى باطني عيني بحب الله ، هذا السعى كان منعشاً مبلبلاً للخواطر في آن واحد . ولقد زاد تعذر تحقيق محاولة « إدواردز » للتوفيق بين البيوريتانية ومذهب التقوى بازدياد ظهور الفُرقة بين الأضواء الجديدة « والأضواء القديمة » . فحين حاول هو وحاول أتباعه « بيللامى » و « إمونز » و « هبكنز » بحذق أقل من حذقه ، أن يستبعدوا « عهد منتصف الطريق » الشائع « لكي يحيوا في محافل « نيو إنجلند » شريعة

(١) « ملاحظات عن الذهن » .

التعميد الدقيق والاعتراف العلنى بالتدين والتجدّد الروحى ، صاروا قلة غير محبوبة وانتهوا بأن أصبحوا فرقة صغيرة من الـكالفانيين الذين لهم مكانتهم الفلسفية ، ولـكنهم من الناحية الاجتماعية لايمثلون مذهباً مستساغاً. وفى دفاعهم عن بقائهم، وكذلك من أجل « الحب المقدس » اضطر أصحاب الأضواء الجديدة من أتباع « إدواردز » أن ينضموا إلى المشيخيين الذين أفسدوا فلسفتهم ورحبوا بتقواهم ، واستبدلوا بنزعتهم الفردية الصفةالمشيخية للجزويت البروتستانت، (إذا استخدمنا عبارة « جيفرسون ») ومحاولة تنظيم « حزب مسيحى مركزى فى السياسة»[1] . ولم يشمل النفور الفلسفة والتقوى فى « نيو إنجلند » فحسب ، بل فى جميع أنحاء البلاد أيضاً ، وبذلك باءت القضية التى جاهد « إدواردز » من أجلها بخسران لم يكن لها أمل بعده .

٣ — الإرادية :

لقد تصورت المدرسة البيوريتانية الله فى حدود الفن لا فى حدود الجوهر . ولـكن أفلاطوينى « كمبردج » الذين لا ينتمون إلى مدرسة « راموس » كانوا أقل اهتماما بمحاربة التصورات المدرسية عن الجوهر وأشد قلقا من تجديداته

---

(١) انظر الـكراسة التى كتبها إزرا ستايلز إلى :

Ezra Stiles Ely : The Duty of Christian Freemen to Elect Christian Rulers (1827).

وقد أعيد طبعها فى كتاب « جوزيف بلاو » ص ٥٥١ — ٥٦٢ .

Joseph Blau (ed.) : American Philosophic Adresses (New York 1946) (1700—1900).

وارجع أيضاً إلى :

Joseph Blau: «The Christian Party in Politics».

فى مجلة الدين المجلد التاسع (سبتمبر ١٩٤٦) .

« ديكارت » فى علم الوجود . لقد ركز « هنرى مور » انتباهه بخاصة على الصعوبات اللاهوتية الناجمة عن تمييز « ديكارت » بين الجوهر الممتد والجوهر المفكر . أين هو الله إذن ؟ كانت إجابة « مور » التى جاراه فيها « نيوتن » أن الله ممتد وأن الأشياء المادية توجد وجودا حرفيا وكافيا فى المذهب الإلهى .

وقد أفضى هذا « بنيوتن » إلى أن يقدس المكان المطلق ، ولم يتردد « جوناثان إدواردز » فى اقتفاء أثره .

« انزع عن العالم النور والحركة ، وستكون حالته على النحو التالى : لن يكون هنالك أبيض ولا أسود ، لا أزرق ولا أسمر ، لا لامع ولا مظلم ، لا شفاف ولا معتم ، لا ضوضاء ولا صوت ، لا حار ولا بارد ، لا رطب ولا جاف لا صلب ولا لين ، لا متانة ولا امتداد ، لا شكل ولا حجم ولا نسبة ، لا جسم ولا روح ، فما الذى يبقى إذن من العالم ، إن العالم يوجد يقيناً ، ولكن فى الذهن الإلهى ، وليس فى مكان آخر[١] .

« إننى لأعتقد أنه بيّن بذاته لكل إنسان أن المكان ضرورى ، أزلى لا متناه ، حاضر فى جميع الأنحاء ، ولكننى تحدثت أيضاً بغاية الوضوح ، فقلت من قبل إن المكان هو الله »[٢] .

« فحين نقول إن العالم أعنى العالم المادى ، لا يوجد إلا فى الذهن ، فإننا نبلغ درجة من الدقة والتجريد . بحيث يتحتم علينا أن نحذر أقصى حذر من أن نكون قد خلطنا فى الأمر وفقدنا أنفسنا بسوء الفهم . فمن المستحيل أن يكون

---

(١) أنظر Being» in Clarence H. Faust & Thomas H. Tohnson (eds.), «Of
ص ٢٢ — ٢٣ من :
Jonathan Edwards, Represertative Selections (New York 1935)

(٢) «ملاحظات على الذهن» .

ما قصدناه هو أن ينحصر العالم فى محيط ضيق يبلغ بضعة بوصات من المكان، فى بضعة من الأفكار تشغل المخ، فسيغدو هذا متناقضا، ذلك أن علينا أن نتذكر أن الجسم الإنسانى والمخ ذاته يوجدان وجودا عقليا فقط، بنفس المعنى الذى توجد به الأشياء الأخرى، بحيث أن ما ندعوه مكانا، هو أيضا فكرة.. ومن ثم فالأشياء توجد بحق فى تلك الأمكنة، فإن ما نعنيه حين نقول ذلك هو فحسب أن هذا الضرب من فكرتنا عن المكان ينتمى إلى مثل تلك الفكرة.. فلا ينبغى على ذلك أن يفهم من هذا، أننا ننكر أن الأشياء تكون هنالك حيث تبدو. ذلك لأن المبادىء التى نرسيها، إذا نظر إليها نظرة أوثق لا تفضى إلى ذلك. كما لن نجد أنها تجعل الفلسفة الطبيعية أو علم علل أو أسباب التغيرات الجسمية علماً خاويا، ذلك لأن الوصول إلى أسباب الأشياء فى الفلسفة الطبيعية هو الوصول إلى نسبة نشاط الله »[1]

لقد كان « إدواردز » فى ملاحظاته الأولى يمثل أفلاطونية « كمبردج » وهى دعامة لفلسفة « نيوتن » كما هى أساس « للبيوريتانية »، ولا تختلف اختلافا عمليا عن المعرفة العلمية. يقول « إدواردز » « فالأمر بالضبط واحد، سواء وجدت الأفكار فى الذهن الإلهى أو وجدت الأشياء بنفس الطريقة كما يظن العامة».. سواء أفسر نظام العلة والمعلول كنسبة فى السمو الإلهى، أو كقانون طبيعى فليس ثمة فارق بين هذا وذاك فى نظر العلم. وإنما الفارق هو فحسب فى نظر الدين والخيال. ذلك لأن المثالية تفضى بالناس إلى أن ينظروا إلى الأشياء المادية على أنها «ظلال للموجودات» وأن يروا جمال الله وفنه «حين يكون بين جزء من الأجزاء وسائر الأجزاء تناسب ملائم، يمثله اتفاق عام ورضى تام بينهما معا». «بحيث تبدو وكأن كلاً منها يحترم الآخر، كما لو كانت كلها يحب بعضها البعض الآخر».

(١) ص ٢٨ — ٢٩

«Of Being» in Faust & Johnson.

ولكن لما كان « إدواردز » قد طالع « لوك » ورأى التحوّل العام للدين الطبيعى نحو الإيمان فى روابط ضرورية، فقد راجع تقديره للمثالية شيئا ما ، وحبذ نظرية مثالية للعلية . ففى كتابه « الدفاع عن النظرية المسيحية الكبرى فى الخطيئة الأصلية » الذى لم ينشر إلا سنة ١٧٥٨ ، أقام الحجة ضد فكرة الرابطة الضرورية ، مثلما كان يفعل « هيوم » فى نفس الفترة على التقريب . والظاهر أن « إدواردز » وصل إلى نقده مستقلا عن « هيوم » . ومن اليقينى أنه كانت له أهداف مختلفة تماما فقد أقام الحجة ضد كل « العلل الثانوية » ونسب كل علة مباشرة إلى « دستور الله وحده » . فالله هو وحده « الوكيل » فى العالم وهو يستخدم الأشياء المادية كوسائل ، ولكن الأشياء المادية لا تعمل ، إذا تحرينا الدقة فى القول ، « كعلل فاعلية » .

« فالوجود السابق لا يمكن أن يكون العلة الصحيحة للوجود الجديد فى اللحظة التالية ، أو الجزء التالى من المكان ، أكثر مما لو كانت فى عصر سابق أو على مسافة ألف ميل ، دون أى وجود ليشغل الزمن الوسيط أو المكان الوسيط ومن ثم فوجود الكائنات المخلوقة ، فى كل لحظة متعاقبة ، يجب أن يكون نتيجة عمل الله وإرادته وقوته المباشرة .

« ... ومن اليقينى أنه يترتب على هذه الأشياء ، أن الأشياء المستمرة فى الوجود التى خلقها الله تعادل تماما خلقا مستمرا ، أو خلقه تلك الأشياء من لاشىء فى كل لحظة من وجودها[1] .

« ... إن مجرى الطبيعة بكافته ، بكل ما ينتمى إليه ، كل قوانينه ومناهجه ، ثباته وانتظامه ، استمراره وعملياته ، هو دستور جازم ، وبهذا المعنى فاستمرار

(١) ص ٣٣٣ — ٣٣٤ ، المصدر السابق .
«Doctrine of Original Sin Defended».

وجود العالم وجميع أجزائه ، مثل طريقة الوجود المستمر ، يعتمد كلية على دستور جازم ، ذلك لأنه لا يترتب بالضرورة على ذلك ، أنه لما كان هنالك فى آخر لحظة صورة ، أو ضوء ، أو لون ، أو مقاومة أو جاذبية أو فكر أو وعى ، أو أى شىء آخر يعتمد على غيره ، سيكون هنالك إذن شىء مماثل فى اللحظة التالية . إن كل الوجود المعتمد على غيره أيًا كان ، هو فى تيار متصل دائب الذهاب والإياب ، متجدد كل لحظة ، مثل ألوان الأجسام التى تتجدد كل لحظة نتيجة للضوء الذى يسطع عليها ، والكل يصدر على الدوام من الله كما يصدر الضوء من الشمس ففيه نعيش ونتحرك . ويكون لنا وجودنا »[1] .

إن نظرية « إدواردز » عن الله فاطر الكون والكائنات ، لا تمثل فقط عوداً إلى الكالفينية الأرثوذكسية ، وإنما تمثل أيضاً حجة إيجابية لمذهب وحدة الوجود المستند إلى « نيوتن » و « لوك » . ولم تنكر هذه النظرية وجود المادة ، وإنما تزعم أن المادة توجد وتعمل فى الله . وقد أنكرت وجود الجوهر أو الجواهر ذلك لأن الله هو أكثر من جوهر ، هو الموجود الخالق باستمرار . وأنكرت كذلك العملية الآلية أو العلاقات الضرورية . ومن المهم أن نشير إلى أنه عند « إدواردز » توجد الإرادات الإنسانية أيضاً فى الإرادة الإلهية وتمارس نشاطها فى الله فقط . ولم تكن المادية هى المذهب المناقض مناقضة مباشرة لمثالية « إدواردز » بل « الأرمينية » . لقد كانت مثالية « إدواردز » معارضة لمثالية « باركلى » .

والمغزى البعيد لدخول فلسفات اللامادية فى الفلسفة الأمريكية فى تلك الفترة هو أن المنابع الرئيسية التى نبعت منها هذه الفلسفات أصبحت تابعة لمنابع جديدة ، إن المثالية ذاتها لم يكن لها عمليا ، دور قيادى فى أمريكا إلا بعد قرن . وأقل من ذلك كله المثالية اللامادية .

---

(١) نفس المصدر ص ٣٢٦ — ٣٢٧ .

الفصل الثانى

عصر الاستنارة الأمريكى

---

١ — الفلسفة صاحبة السلطة

لا يمكن تعريف عصر الاستنارة من وجهة الفلسفة ، و بخاصة فى أمريكا ، حيث كان أقوى جانب له هوجانب النشاط العملى ، وأضعف جانب هوالدراسات النظرية . لم يكن هنالك صياغة منهجية للعقل الإنسانى فى هذه البلاد . لم يكن هنالك موسوعة، ولا فلاسفة ، ولا روح المذهب؛ ومع ذلك فليس فى تاريخنا فترة كانت فيها اهتمامات الجمهور مرتبطة أوثق ارتباط بالمنابع الفلسفية من تلك الفترة. ولكى نسترجع الحياة العقلية لهذا الجيل الثورى فى أمريكا يلزم لنا لا أن نيمّم وجوهنا نحو النصوص الأكاديمية أو مذاهب اللاهوت والأخلاق أو ثمرات العزلة التأملية ، بل أن نتجه إلى صميم الشئون العامة — إلى وثائق الدولة ، والآراء السياسية ، إلى دور الصحف ومنبر الوّعاظ. فلم يحدث فى أمريكا أن التحم التفكير الفلسفى والنشاط الاجتماعى بدرجة أشد مما كان عليه الحال فى تلك الفترة . ومع أن كثيرا من التفلسف كان تفلسفا حيثما اتفق ، يلتمس حلولا كلية لمشكلات جزئية ، فليس يفيدنا فى شىء أن نستبعد فكر الاستنارة كفكر عقلى خالص . ذلك أن الحقيقة الواضحة حول الحياة الأمريكية فى ذلك العهد لم تكن فقط أن عيون العالم وآماله قد تركزت على أمريكا ، بل إن رجال الأعمال الأمريكيين أيضا ، قد شغلوا على نحو فريد بدوائر أوسع ، إن لم تكن دوائر عالمية ، لمضمونات اهتماماتهم وأفعالهم . لقد كان لديهم بالفعل « احترام مهذب لآراء الجنس البشرى »؛ ومما يبعث على الدهشة أن نرى إلى أى مدى فى الماضى والمستقبل

نظروا لكى يفهموا حاضرهم ، ولم يحدث أبدا أن كتب التاريخ بوعى وضمير قبلما كتب فى تلك الفترة ، كما ندر أن تكون الفلسفة منذ أيام قدامى اليونان قد نعمت بفرصة أعظم مما نعمت به فى ذلك العهد ، لممارسة مسئولية جماهيرية .

ومن المستحيل أن نقرأ عن عصر الاستنارة الأمريكى ونكتب دون عاطفة . ذلك لأن هذا العصر يشمل قلب تراثنا كشعب ، وأعمق رابطة تربطنا بسائر الإنسانية . لقد كانت أمريكا حينئذ حدودا عالمية بمعنى مزدوج : فلقد جمعت فى نشاط واحد تأملات وعواطف أجيال عديدة من المفكرين الأوربيين ، وقد قادت الطريق أيضا نحو تجارب جريئة سياسية ودينية وأخلاقية ، لم يحدث أن شارك فيها العالم حتى ذلك العصر . فما يحيّر مؤرخ الفلسفة شيئا ما أن يشير إلى « جون آدمز » و « بنيامين فرانكلين » و« توماس جيفرسون » و « جيمس ماديسون » كشخصيات عالمية ممتازة معبرة عن عصر الاستنارة ، ثم يضطر بعد ذلك إلى التسليم بأن كتاباتهم مليئة بالأفكار الشائعة ، وعقولهم محتشدة باللبس والخلط . فلم تكن لديهم مناهج للتفكير ، وكانوا يستعيرون قصدا معظم الأفكار المتفرقة التى يطبقونها فى ميدان العمل ، فهم خامة فقيرة لقاعة الدرس . ولكنهم ما برحوا مع هذا ، قوى حية ورموزا كلاسيكية للفلسفة الأمريكية . فإذا كان ثمة فشل ، فى مثل هذه الدراسات ، فى إظهار عصر الاستنارة الأمريكى « كثورة مجيدة » فى الفكر والعمل على حد سواء ؛ فوزره واقع على المؤرخ لا على عصر الاستنارة ذاته .

بيد أن عصر الاستنارة فشل بالفعل بمعنى ما . فإن أفكار هذا العصر سرعان ما نبذت أو فسدت ، ودفنت خططه للمستقبل ، وأعقبه رد فعل عنيف مشبوب ضد مثله العليا ومزاعمه .

لقد كانت قصته قصة درامية . فما أسرع ما استحالت شعاراته العظيمة

ـــ الحقوق الطبيعية ، الحرية الدينية ، الدين المتحرر ، الفكر الحر ، التقدم العالمى والاستنارة ـــ إلى أصوات جوفاء . وكم كان كشف هذه الأوهام شاملا ! كتب أحد المزارعين فى « فرجينيا » حوالى سنة ١٨٥٠ ، إنه ليرى أن المذاهب الديمقراطية « سبّبت شراً أكثر مما كان يمكن أن يسببه معارضو الحقوق الشعبية ، إذا كانت قوتهم تعادل رغباتهم . . . . إن حكومة قائمة على الاقتراع العام ستكون حكومة الشعب فى أسوأ صورة . . . »[١] وفى احتفال أحد الأحرار الألمان فى « سينسيناتى » « بجيفرسون » سنة ١٨٥٥ رثى سقوط الحرية سقوطا تاما فى الحضارة الأمريكية[٢] . وفى سنة ١٨٥٩ ، كتب « لينكولن » :

« إن مبادىء « جيفرسون » هى تعريفات مجتمع حر ومبادئه، ومع ذلك فقد نجح البعض فى إنكارها واستبعادها . فأحدهم يسميها متعجلا « تعميمات براقة » وآخر يدعوها فى غلظة « أكاذيب مفضوحة » وآخرون يحتجون فى خبث بأنها تنطبق على « أجناس أعلى » . هذه التعبيرات إيذان بعودة الحكم الاستبدادى بهدّاميه[٣] » .

ولكن رد الفعل هذا قاصر عن البرهنة على أن عصر الاستنارة لم يكن بالفعل عصراً مستنيراً . بالعكس ، كان هنالك حنين متزايد بين الفلاسفة الأمريكيين

---

(١) انظر ص ٤٤ من :
Avery O. Craven, Edmund Ruffin : Southerner (New York, 1923),
راجع بالمثل وبخاصة الفصل ١٩ من :
George Fitzhughe: Sociology for the South (Richmond, 1854).

(٢) انظر ص ١٩ من :
J. B. Stallo: Reden, Abhardlungen and briefe (Cincinnati 1893)

(٣) واردة فى كتاب :
Albert Ellery Bergh (ed.) : The Writings of Thomas Jefferson (Washington, 1903), I, xvi— xvii

للعودة إلى ذكرى تلك الأيام العظيمة ، وليس هنالك مفكر أمريكى يستطيع أن يمنع نفسه من أن يغبط الفلسفة على ما جنته إذ ذاك من فائدة وما نعمت به من حرية .

٢ — السماحة

بدأ عصر الاستنارة فى سرور وانتهى فى خوف . ففى خلال مراحله الأولى نبع الإيمان فى سماحة كلية من التفاؤل اللاهوتى . وفى أمريكا تجلت هذه السمة مع « كوتن ماثر » وهو حاكم دينى قديم ذو مهابة ، تصور واجبه المهنى فى « عمل الخير » . فهو لم يكتب «مباحثه لعمل الخير» فقط بل كان يذهب أيضا من بيت إلى بيت « ليفعل الخير » حيثما ارتاب فى حضور الرزيلة . وقد أصبح ضميرا نابضاً بالحركة . فموضوع «الخير المسيحى» فى تصوير «إدواردز» للسماحة هو الله ، والمنتفع هى نفس الإنسان . ولكن البيوريتان المغالين تصوروا السماحة فى حدود فعل الخير للآخرين ، متخيلين أن الله نفسه لا يهتم بمجده الذاتى اهتمامه بسعادة مخلوقاته . وكتاب « ماثر » : «الفيلسوف المسيحى » من الصور الأولى المعبرة عن هذا التصور ، وهو مؤسس على ما فى الطبيعة من تناسب وخطة مرسومة . وكتاب « تيــلر » : « التمثيل فى الدين » وكتاب « بالى » : « اللاهوت الطبيعى » ، من المؤلفات التى تبسط فى أسلوب جديد ، الحجة عن الخطة الإلهية .

فقد تزايد عند «صفوة» سكان « نيو إنجلند» المستمتعين بالرخاء الاعتقاد فى عناية إلهية كلية . حتى كتاب « وولستون » : « الدين الطبيعى » كان يطالع و يمدح فى نطاق واسع . وقد جعل « صموئيل جونسون » من هذا الكتاب أساسا لكتاب

الأخلاق . فإذ اتخذ « وولستون » نموذجا ، شرح لنا أن الله يعامل كل شيء بما هو عليه بالفعل طبقا للحقيقة . وعلى ذلك فهو يعامل الإنسان كوجود خالق للسعادة (السعادة السرمدية بالطبع).

« يجب علينا أن ندخل فى اعتبارنا . طبيعتنا بأسرها ، و بقاءنا من حيث كوننا مخلوقات حاسة عاقلة ، اجتماعية خالدة ؛ فلا بد أن تكون طبيعتنا إذن هى الخير والسعادة للطبيعة البشرية كلها ، والنظام الأخلاقى الشامل ، فى الزمن ، وفى السرمدية . ومن ثم فخير الجسم الحيوانى أو لذة الإحساس ليس إلا خيالا ، و ينقطع عن كونه خيرا ، بل له أيضا طبيعة الشر ، بقدر تنافره مع خير النفس وسعادتها : وذلك هو شأن الخير الخاص ، بقدر ما هو متنافر مع الخير العام ، والخير المؤقت بقدر تنافره مع ما هو سرمدى . وهذا هو الذى يجعل خيرنا وسعادتنا فى شمولها ، يلتقيان مع حقيقة الأشياء وطبيعتها ، بل وينجمان عنها . أو أن الأسماء والمشاعر والأفعال ، معتبرة على ما هى عليه فى الواقع ، ذلك لأن تأملها مثيل لتأملها صالحة ومتجهة بطبيعتها إلى أن تجعل طبيعتنا العقلية والاجتماعية والخالدة سعيدة تماما فى عمومها[1] » .

وكان « بنيامين فرانكلين » ـ الذى لم يقرأ كتاب « وولستون » فقط ، و إنما اتخذه نموذجا له أيضاً خلال إقامته القصيرة فى لندن ـ ميالا إلى السخرية من مثل هذه البهجة . وقد نجحت رسالته عن الحرية والضرورة ، واللذة والألم نجاحا رائعاً فى هذا الصدد . لقد كان فرانكلين وطنيا لوذعيًّا قوى الشخصية، تتمثل فيه النزعة الإنسانية العلمانية ، فهو إنسان وهب نفسه مخلصاً متفانيا للخدمة العامة وللمشروعات النافعة . وكتاباه : « فن الفضيلة » و « ريتشارد الفقير » اللذان

(١) انظر ج ٢ ص ٤٤٨ من :
Herbert & Carol Schneider (ed) : Samuel Johnson President of Kings College, His Career and Writings (NewYork,1929)

يفسران عادة بأنهما عبادة للاقتصاد والأفكار الرأسمالية ، كانا فى نظره محاولات « لفعل الخير » . إن ما جعل من « فرانكلين » شخصية ثورية فى أمريكا هو الطابع العلمانى لتفكيره وأخلاقه . فقد احتفظ بالكثير من ابتهاج « اليانكى » واكتسب بعضاً مما عند « الكويكر » من تنوّع . وكان راضياً عن القيمة الاقتصادية للفضائل البيور يتانية . ولكنه أزال إزالة تامة غلاف التقديس الذى يغلّفها ووضعها على قاعدة نفعية خالصة . ولا يخامر قارىء « يوميات ريتشارد الفقير » شك أبداً فى أن الحس المشترك والحكمة المأثورة الماثلة فيها كانت تتويجاً لصراع عقلى ، ولكدح شاق من أجل التحرر . و يبدو هذا الكتاب كله عاديا مألوفاً وساذجاً ، ولكن قارىء سيرة « فرانكلين » لحياته ، وأفضل من ذلك كتاباته المبكرة عن الربوبية ، يمكن أن يرى إلى أى حد كانت الاستنارة والسفسطة والأمانة متسربة فى اكتشافه للحس المشترك فى موكب اللاهوت :

« لقد كنا نجادل أحيانا ، و يبلغ بنا الولع بالحجة مبلغه — حتى تغدو الرغبة فى المجادلة عادة سيئة جداً . . . ففضلا عن الحديث المنكّد المفسد ، فثمة سآمة وربما عداوات تنشأ بين أولئك الذين كان يمكن أن تجمع بينهم الصداقة . لقد وصلت إلى هذه الحقيقة بقراءة كتب أبى عن المجادلة فى الدين .

« وقد لاحظت منذ ذلك الحين أن الأشخاص ذوى الحس المرهف يندر أن يقعوا فى هذه المجادلة ، باستثناء المحامين ورجال الجامعات ، و بوجه عام الناس من كل لون ، الذين تر بوا فى أدنبره .

« ولقد نشأت مقتنعاً بأن للحقيقة ، والإخلاص ، والتكامل أقصى أهمية للسعادة فى الحياة[1] » .

---

(١) انظر حياة بنيامين فرانكلين بقلمه :
Benjamin Franklin : Autobiography

لقد نهض « فرانكلين » بذلك التغيير الفلسفى الكامل الواضح الذى حدث تدريجياً عند البيوريتان . و بدأ هؤلاء يفهمون بوعى متفاوت أن لما يدعى «الأخلاق البيوريتانية» أساساً نفعياً كما أن له تعبيراً لاهوتيا . لقد اضطر سكان « نيو إنجلند » أن يكونوا بيوريتان وذلك بسبب رغبتهم فى بناء « نيو إنجلند » وليس كمايظن عامة ، بسبب نزعة الكالفينية . إن السبب المباشر الرئيسى «للضمير المعذّب » أو للإحساس بالإثم، وهو الذى يرى المذهب الكالفينى أنه فى أغلب الظن نتيجة للحرمان ، والقدر ، يوجد فى المطالب الصحيحة للحياة الأولى . لقد كان القسس حريصين على أن يأمر الله بما نحتاج إليه و يمنع ما يقف حجر عثرة .

لقد قام «بنيامين فرانكلين » بمحاولة المحافظة على الفضائل البيوريتانية فى صرامتها ، على أن يتخلى تخلّياً تاماً عن عقو باتها اللاهوتية. و بنى صرح الأخلاقية على أسس نفعية ، وجعل لها عقو بات عملية . وفى هذا حقق نجاحاً مرموقاً . لقد وضع « فرانكلين » الأمر كله فى بضعة كلمات : « لم يكن للوحى من حيث هو كذلك أى وزن عندى ، ولكنى أخذت بالرأى الذاهب إلى أنه و إن لم تكن بعض الأفعال سيئة ، لأنها ممنوعة بالوحى أو حسنة لأن الوحى يوصى بها ، فربما كانت هذه الأفعال مع ذلك ممنوعة لأنها سيئة لنا أو موصى بها لأنها مفيدة لنا ، فى طبائعها ، على أن توضع جميع ملابسات الأشياء موضع الاعتبار » [1] وكل ما يتبقى قوله هو ببساطة ، ما أعاد « فرانكلين » قوله مرة أخرى : إن شئت أن تنجز أمراً فهذه هى الوسائل الضرورية : الاعتدال ، الصمت ، النظام ، التصميم ، الاقتصاد ، الاجتهاد ، الإخلاص ، العدالة ... إلخ . فإذا سأل أحد من الناس عن الدليل ، فإن فرانكلين يشير إلى تجربته هو وإلى المتسوطنين أنفسهم كشاهد على ذلك .

---

(١) نفس المصدر السابق .

لقد هدم الفلاسفة ببساطة هذه الفلسفة ، فإن « فرانكلين » يعد نموذجا لما يطلق عليه الأوروبيون « الأمركة » فى اهتمامه بالقيم التى تستخدم كأدوات . فالقيم التى تعتبر غايات ، وإن كان قد سلم بها ، إلا أنه نادراً ما قصد إلى وضعها موضع التعريف والمناقشة ، ذلك لأن فى أمريكا ، (على نحو ما يكون الأمر فى غيرها من البلاد أيضاً ، فى هذا الصدد) تختار الغايات منذ القدم وفى يسر ، مثلما يختار الأطفال الأديان ، فإن هذه الأديان تؤخذ كأمر مسلم به كجزء من البيئة العقلية ، ويندر أن تحدث مناسبة لنقدها نقداً جاداً . لم يكن « فرانكلين » معنياً بوضع تعاليمه البيوريتانية كغاية فى ذاتها . فهو يفترض أن للناس غايات ، وأنهم يودّون أن يكونوا «أحراراً بسطاء » وأنهم يفهمون الثروة كمجرد وسيلة ضرورية للاستمتاع بالغايات الحقيقية لمجتمع مرفه « فالنوم مبكراً والاستيقاظ مبكراً ، يجعل الإنسان سليما ، غنياً ، حكيما » فالصحة والغنى والحكمة ـ هذا الجمع بينها ليس تلخيصاً سيئاً للخيرات الحقيقية للحياة الإنسانية · ولكن واحداً من هذه الخيرات لم يظهر فى قائمة « فرانكلين » عن الفضائل ، التى عنيت فحسب بجانب النوم المبكر واليقظة المبكرة فى الحياة .

وبعبارة أخرى إن الفضائل البوريتانية ، بقدر مالم تكن فلسفة لمثل عليا إنسانية لم تكن كذلك عوضا عن الأخلاق الأرسطية ولا تمجيداً للنزعة البورجوازية التجارية . فإذا كانت الأخلاقية البيوريتانية تقوم مقام شيء ما ، فهى تقوم مقام الفضائل المسيحية التقليدية ، لأنها أيضاً ، تكون فلسفة لنظام الحياة . لقد جرى العرف على تصوير الحياة المسيحية ، على أنها حياة مذلة ، وإحسان، وتوبة، ومسغبة، وإنكار للذات، وروح تسامح. والفضائل البيوريتانية، رغم أن اللاهوت المسيحى لا يعتمدها ، لم تكن مسيحية بالعرف .

هذا الانفصال عن العرف المسيحى الأخلاقى ، الذى جعله « فرانكلين »

واضحا فى فلسفته ، هو فى صميم التعارض بين « اليانكى » « والمسيحى » وهو أيضاً فى قلب عصر الاستنارة الأمريكى بوجه عام. ولو أن الاستنارة الأمريكية اتبعت «فرانكلين» فى الاقتداء بالسماحة العملية ، والإنسانية العلمانية ، لحاقت ما كانت أوربا تتوقعه منها . ولكنها اتبعت النمط الأكثر تقليداً ، فارتبطت بالعقيدة العاطفية فى السماحة ، وخلقت «دينا متحرراً» . وما لبثت فضائل «فرانكلين»، أن ابتعدت عن سماحته ، وقاده هذا إلى أن يتصورها كوسائل نحو حياة حرة وسهلة ، تغدو شاقة فى تفاهة المنافسة الجامحة ، والعمل الدنىء .

٣ — نظرية الحرية

كان انتصار أنصار حزب الهويج الانجليزى انتصاراً علمانيا سنة ١٦٨٨ ذروة للثورة البيوريتانية واستمراراً لها ، وقد صاغت فلسفة « لوك » السياسية فى صورة علمانية معظم الأهداف العملية للمنشقين — الحقوق الدستورية ، التسامح ، والأمن . وقد حدث تطور مماثل فى « نيو إنجلند » : صياغة المذهب البيوريتانى صياغة علمانية فى نظرية للحرية . ولكن القسس عجزوا عن أن يتولوا زمام القيادة فى فترة الانتقال تلك ، لأن حكام البيوريتان الدينيين كانوا يخشون التيارات العلمانية ، وقليل منهم أحيا النظرية « الكالفينية » القديمة فى مقاومة الطغيان . ومن أشد هذه النماذج إثارة للشغف هو تلك الموعظة « الثورية » المشهورة . التى كان يتلوها الرئيس «جون ويذرسبون» على طلاب « برنستون» فى ١٧ مايو سنة ١٧٧٦ ، وفيها يحتج بأن إرادة الله المطلقة تثير عواطف المستوطنين المضطربة ضد مضطهديهم . « إن سخط الإنسان حين يبلغ أقصى شدته يشبع إرادته ، ويفضى به فى نهاية الأمر إلى إيثار ما هو خير له » . [١] ولكن

---

(١) انظر ص ١٦ من :
John Witherspoon : The Dominion of Providence over the Passions of Men (Philadelphia, 1777). =

حتى « ويذرسبون » ، بعد أن بسط نظريته الأرثوذكسية عن استخدام الله لعواطف الناس ، كرّس النصف الأخير من دعائه إلى نداء علمانى جلىّ للشباب ، كى يقاتلوا بشجاعة ذوداً عن حقوقهم ومن أجل « قضية العدالة ، والحرية والطبيعة الإنسانية » ، وقد توخى أن يوحّد المذهبين بأن يبنى حججه على أساس تاريخى ، ألا وهو أن فقدان الحرية المدنية يجرّ معه دائماً فقدان الحرية الدينية « وأننا إذا تخلينا عن صفتنا الزمنية ، فإننا نسلم ضميرنا فى عين الوقت للرقّ »[1] .

وقد سبق تهيئة الثائرين بهذه الطريقة للاهوت البيوريتانى ، تهيئة مماثلة قام بها « جون وايز ». فهو فى دفاعه عن حريات المحافل المحلية (١٧١٧) قد تحوّل عن الحجج الكنسية وعن مبادىء البيوريتان إلى « قانون الطبيعة ونورها » (وبخاصة عند « بوفندورف ») إلى نظرية « مناعات الإنسان » وقد خصصها على ما يلى : « المناعات الرئيسية المنتمية لطبيعة الإنسان » : حرية الإنسان فى اتباع حكمه العقلى الخاص ، والحرية الشخصية والمساواة ، وإتاحة الفرصة له لينضم إلى أقرانه فى ممارسة السيادة الشعبية والعقد الاجتماعى . وينتهى « جون وايز » بصراحة تامة إلى القول بأن من بين جميع الحكومات « فى العالم يمكن أن تكون الملكية المنتظمة (مميزة من الملكية المستبدة) القائمة على ديمقراطية نبيلة كأساس لها ، أعدلها »[1] . وحينئذ تشجع بعض قساوسة « نيو إنجلند » على

= وفى نفس الفقرة يعلق « ويزرسبون » بفطنته اللاهوتية المعتادة . «هنالك فى كثير من الأحيان مزيج يمكن تمييزه بين السيادة والعدل فيما تأسّس به العناية الإلهية » .

(١) ص ٢٨ نفس المصدر السابق .

(٢) انظر هامش ص ٣٩ من :
Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch : Philosophy in America (N. Y, 1939).

الاقتداء « بجوناثان مايهيو » الذى أعلن فى « مواعظ إلى الشباب » (١٧٦٣) أن حب الحرية والوطن وكراهية الاستبداد والطغيان هما جوهر الدين الحقيقى . ولكن « مايهيو » وأنصاره من الثائرين لم يبذلوا إلا محاولة ضئيلة لاشتقاق هذه النظرية من المذهب البيوريتانى . والواقع ، أنه لم يكن راعياً « راسخ القدم » وقد وصفه « صموئيل جونسون » وهو من « التورى » «أنه من أولئك المفكرين المتميّعين الذين لا يمكن أن يعدوا ، إلا نادراً ، مسيحيين خيراً من الأتراك ».

وكان من الأيسر على أغنياء التجار المتمردين أن يطرحوا الادعاء « البيوريتانى » فى الاعتقاد بالاتكال مطلق على الله ، وبوجوب الطاعة «للحكام» وأن يصبحوا شيئا فشيئا من « الهويج » إن لم يكونوا من الجمهوريين استعدادا لذلك الإعلان العلمانى المدهش لاستقلالهم . ومن ثم فقد انتشر فى سرعة البرق فى جميع أنحاء المستعمرات تصور علمانى للتاريخ والتقدم .

فبرغم شيوع نداءات « توم بين » و « فرانكلين » ، بالحصافة « والحس المشترك » ، أخذ الزعماء الأمريكيون على عاتقهم مشقة تدعيم المبادىء الكلاسيكية الحديثة فقط ، بل وأيضا الكلاسيكية القديمة سواء بسواء . لقد كان غزو القانون الرومانى والفلسفة السياسية اليونانية لأمريكا — وهما اللذان لم يؤد لهما البيوريتان إلا خدمة شفوية — كان هذا الغزو فى ذاته حدثا جللاً فى تاريخ الفكر الأمريكى ، ومساهمة كبرى للاستنارة . ودون أن نعود إلى الأصول الكلاسيكية ، يمكننا على الأقل أن نبين الأفكار والتيارات الفلسفية الرئيسية ، التى ظهرت مع محاولات تبرير الثورة ، وفى حومة الجدل والنقاش حول الدستور .

(أ) العقد الاجتماعى والكومنولث . كان من الميسور صياغة النظرية البيوريتانية لعهد الكنيسة صياغة علمانية . وقد تحقق هذا بقدر كبير بفضل

« لوك » وأنصار الهويج الإنجليز . فكل ما كان مطلوبا للتوفيق بين العقد الاجتماعى في الصورة التى بسطه فيها « لوك » وبين المطالب الأمريكية هو صبغه بالصبغة الجمهورية بإضافة مقتطفات من النظريات الرومانية الكلاسيكية للعقد الاجتماعى ، وخير الجماعة ، وقانون الطبيعة . فإلى فترة من الزمن بدا للمحامين المستوطنين أمثال « جون آدمز » و « توماس جيفرسون » ، أن المشكلات النظرية مثلها مثل المشكلات العملية يمكن حلها فى نطاق الامبراطورية البريطانية ، مثلما كان يأمل المحفليون المعارضون للانفصال أن يبقوا فى كنف كنيسة انجلترا . لنعتبر المستعمرات أقطاراً متعددة لكل منها تشريعاته ، ولكل منها عقد إرادى يربط بينها وبين التاج المشترك ، والقانون المشترك للامبراطورية ، وتشريعاته الخاصة به ، وحينئذ تشكل بريطانيا العظمى معاً مع « دولها الزميلة الحرة » اتحادا فيدراليا امبراطوريا من دول حرة ، مماثلا للنظرية المحفلية للأبراشيات الحرة المتحدة فى الكنيسة « الأنجليكانية » تحت سلطة المسيح ، وهو وحده العاهل الأسمى

وقد كان من السهل النظر إلى المستعمرات على هذا الوجه ، وذلك لأن مراسيمها مؤسسة بوضوح على عقود . مثل هذه الدول ، وإن كانت متحدة ، يمكن أن تكون حرة ، مادامت كل دولة منها تحظى بحكومتها النيابية ، وكل منها يمكنها فى حدود القانون المشترك أن تقترع على طبيعة مساهمتها فى الدولة الكبرى المشتركة ومدى هذه المساهمة . وقد يكون العامل الوحيد المطلوب لتأمين الوحدة بالإضافة إلى صلة الولاء المشترك نحو التاج ، هو محكمة امبراطورية عليا مستقلة ، وظيفتها الوحيدة هى الحكم بدستورية قرارات كل هيئة تشريعية . هذا التصور لكومنولث اتحادى من مجتمعات حرة (متعاقدة) دعا إليه بحماس فى سنة ١٧٦٠ أولو الأمر الساعون إلى التوفيق على جانبى الأطلنطى ، والذين كانوا يأملون أن

يكون الصراع الاقتصادى بين الوطن الأم والمستعمرات لاحقاً لخطة لإصلاح الدستورى[1].

ولكن ، كما يعلم الجميع ، ما ثبت أنه خطة غير عملية لكومنولث امبراطورى سرعان ما غدا دعامة فعالة للتعاون بين المستعمرات ، ثم لاتحاد فيدرالى بين الدول. لقد كان كل واحد يتوقع أن يكون التشريع الاتحادى مركزا أساسيا للاضطراب والشقاق ، لنفس السبب الذى كان البرلمان الانجليزى من أجله مركزا عاصفيا للسياسة الاستعمارية ، وقد كان لهذا أن يكون كأمر جوهرى للحرية . ولكن جهازا تنفيذيا واحدا أو محكمة عليا ينبغى مع هذا أن تقيما السلام ، وعليهما المعوّل فى ضمان الأمن للكل . هذا النموذج الجذرى للفكر السياسى الأمريكى ما بين سنة ١٧٦٠ إلى حوالى ١٨٢٠ ، لم يكن فحسب وسيلة عملية لكسب الحرب وبسط جناح السلم ، وإنما كان كذلك تجسيدا عمليا لفلسفة اجتماعية « فالخطة الاتحادية » التى كان واضعوها لايفتأون يَزْهَوْن بها ، كانت تطبيقيا مزدوجا لنظرية عقد اجتماعى ، أو ، كانت كما أبان عن ذلك « جيفرسون » — جمهورية كبرى مشيدة من جمهوريات صغيرة . لقد كانت كل مدينة فى « نيو إنجلند » ، وكل مقاطعة أو « مئات المقاطعات » ، وكل دويلة ينظر إليها مثلما ينظر إلى الاتحاد الكبير ؛ على أنها مجتمع كامل قائم على أساس العقد ؛ وكان « توماس جيفرسون » بخاصة ، حريصا على أن تحتفظ هذه الجمهوريات الصغيره بنشاطها ، إذ كان يعتقد أن سلامة الجمهورية الكبرى مرهونة بيقظة هذه المجتمعات المحلية وما لها من خصال جمهورية .

---

(١) فى المستعمرات كان « بنيامين فرانكلين » و « صمويل جونسون » من أول من بادر بالمناداة بالاتحاد قبل أن تثور مسألة الاستقلال ، ومن الغريب أن « جونسون » اعتبر مطالبته بأساقفة أمريكيين الصورة الكنسية لهذه الفكرة .

« إننى لأجرؤ على القول بأن هذه الجمهوريات ستتكون مع الزمن هى، وحكومتها المركزية ، مثلها مثل الكواكب التى تدور فى فلك الشمس ، تؤثر فيها وتتأثر بها تبعاً لأوزانها والمسافات التى تفصل بينها ، وينجم عنها ذلك التوازن الجميل الذى ينهض عليه دستورنا ، والذى أعتقد أنه سيظهر للعالم فى درجة من الكمال لا مثيل لها إلا فى نظام المجموعة الشمسية ذاته ، ومن ثم فرجل الدولة المستنير ، هو الذى يتوخى أن يحافظ على وزن كل جزء ونفوذه ، ذلك لأن إعطاء أى جزء فوق مقدوره ، سيقوض التوازن العام »(١) .

وتبعاً لنظرية التعاقد هذه تكون الجمهورية أو الكومنولث بمثابة اتحاد إرادى شرعى للمواطنين الذين يتعهد كل منهم بحماية حقوق الآخر الطبيعية ، ولهذه الغاية يعين « مندوباً » « وصيا » أو حكومة تقيم الحقوق المدنية أو العدالة . وليس هذا تعاهداً متبادلا لا للحقوق لصاحب السيادة (كما هو الشأن عند هوبز) أو إقراراً بإرادة الأغلبية على أنها صاحبة السيادة (كما هو الأمر عند لوك) . وإنما هو الشعب الذى يمارس حريته أو سيادته (إذا كان لا بد من الاحتفاظ بهذه الفكرة) بتأييد حقوق كل فرد واحترامها وتعزيزها ، لا بترك تلك الحقوق لحكومة ما . لقد جاهر « توماس بين » ـ وهو من غلاة الجمهوريين ـ فى شجاعة « بسيادة الشعب » بينما كان « جيمس ويلسون » يكشف بوعى عن المضامين الشرعية لهذه النظرية فى السيادة . ولم يكن الأمريكيون قد سمعوا بعد حين كانت هذه النظرية فى دور الصياغة ، بنظرية « روسو » فى سيادة الإرادة العامة ، وإلا لكانوا قد تشككوا فيها . ذلك لأن نظرتهم كانت مؤسسة بالأحرى على أن تكون الإرادات الفردية والعامة تابعة لاحترام الحقوق الطبيعية والمدنية أم تابعة للجمهورية .

---

(١) خطاب الى « بريجرين فيتزهوج » Peregrine Fitzhugh فى ٢٣ فبراير سنة ١٧٩٨ ، انظر ص ٥١ — ٥٢ من :

John Dewey (ed) : The living Thoughts of Thomas Jefferson (New York, 1940).

وقد أخذوا بأن الشئون العامة مرتبطة بالشئون الخاصة ارتباط الوسيلة بالغاية ، أعنى أن الحريات والقوانين والسلطات المدنية ... إلخ هى أدوات لتأمين مختلف المواطنين وتحقيق أكبر قسط من السعادة لهم .

« نحن نعتبر هذه الحقائق بيّنةً بذاتها : وهى أن كل الناس خلقوا متساوين، وأن خالقهم قد وهبهم من لدُنه بعض حقوق ثابتة ملازمة من بينها : حق الحياة، وحق الحرية ، وحق البحث عن السعادة ؛ وأن من أجل صون هذه الحقوق ، أصبحت الحكومات بين الناس ،مستمدة سلطاتها الصحيحة من رضى المحكومين، وأنه حينما يغدو أى شكل من أشكال الحكومة مقوّضاً لهذه الغايات ، فمن حق الشعب أن يعدّلها أو يلغيها ، ويقيم حكومة جديدة ينهض أساسها على مثل هذه المبادىء ، وتنظم سلطاتها فى صورة ، تبدو لهم أقرب الصور لكفالة أمنهم وسعادتهم[1] » .

وقد كان من المعتقد أن هذه الحقائق « البيّنة بذاتها » تنتمى إلى حقيقة أوسع نطاقا بينة بذاتها . ولقد كان أحد الأهداف الجذرية للاستنارة وهو الهدف المصوغ فى كتاب « لوك » : « مبحث العقل البشرى » أن ينهض علما الأخلاق والسياسة على أساس المعرفة البرهانية. وكانت الرياضيات هى النمط المثالى لذلك، وكانت بديهيات الحق هى نقطة البداية لمثل هذا المنهج . وكانت هذه المحاولة العامة لبناء مناهج قياسية فى علوم الذهن والأخلاق مثلا أعلى عقليا على التمام ، وقد كانت تتسق فى كثير من الأحيان مع الشعار الفرنسى «الأيديولوجيا» ولم يكن ثمة حماس لنظرية « هتشسون » و « هيوم » فى « الحس الأخلاقى » ، وأية محاولة لاعتبار « مبادىء القانون الطبيعى » هذه على أنها مجرد مبادىء للطبيعة البشرية ، كانت تطّرح جانبا مثلما كان يطرح الاعتقاد فى أفكار فطرية . ومع هذا كان هنالك نداء متصل من كتاب المقالات أمثال « صمويل آدمز » و « توماس بين » للحس

(١) من إعلان الاستقلال .

المشترك » ومع أن « چيفرسون » بيّن أنه حين يشير إلى « الحقائق البيّنة بذاتها » في إعلان الاستقلال لا يقصد أكثر من « الحس المشترك للمواطن ». هذا الإيمان في الحس المشترك لم يكن بعد مبدأ فلسفيا أو كشفا نفسانيا . فالحس المشترك في هذا المنحى ، كان يعني العقل المشترك ، وعلم أي مواطن كان مبنيا على الحس المشترك أو المبادىء البينة بذاتها لذلك المواطن ، فتشييد المبني على مثل هذه « الأفكار » أو المبادىء الأولى هو الوصول إلى اليقين بدون ميتافيزيقيا وهو أن يكون الإنسان عمليا دون أن يكون من أصحاب مذاهب المنفعة العامة أو من الحسيين [1] .

(ب) الحقوق الطبيعية والحق الدستوري :

استخدم كتّاب المقالات والمحامون « حقوق الإنسان » ككلمة سر ملائمة. وليس ثمة إلا أهمية ضئيلة في نظرهم ما إذا كانت هذه الحقوق «حقوق الأغلبية»

---

(١) عمّم « چيفرسون » هذه النظريات في المنهج أكثر مما فعل زملاؤه المتعاونون معه في « علم الحكومة » ؛ وإذا جاز لنا أن نستثني « چون تايلر » من كارولين . فإننا نجد « چون آدمز » و « چيمس ويلسون » و « چيمس ماديسون » قد نمّوا مذاهب في الحكومة ، ولكنهم فشلوا في توضيح أفكارهم الفلسفية الأعم ؛ و « ألكسندر هاميلتون » الذي كان يتفلسف على طريقة المتحررين ، كان ميالا لالتقاط مبادئه من الدراسات الكلاسيكية كلما دعته الحاجة إلى ذلك . وقد بيّن « چيفرسون » أنه في خطة صورية أو أكاديمية للدراسات « كان في وسعي أن أميّز في القسم الفلسفي : ١ ـ الأيديولوچيا ٢ ـ الأخلاق . ٣ ـ قانون الطبيعة والأمم . ٤ ـ الحكومة . ٥ ـ الاقتصاد السياسي ». « والإيديولوچيا » هنا تمثل النظرية العامة للأفكار ، والعلوم الفلسفية الأخرى تمثل المجالات الجزئية للحقيقة . وفي الإيديولوچيا ، أوصى « چيفرسون » قبل كل شيء بـ « دي تراسي » في الأخلاق ، و « لورد كيمس » في قانون الطبيعة والأمم » يلي ذلك الرواقيون القدامى ، « جروسيوس » أو « ڤيتل » (وفي مرتبة ثانوية « بوفندورف » و « بوزلاماكي ») ، وفي الحكومة يوصي بتعليق « دي تراسي » على «مونتسكيو» وتقييمه له ؛ وفي الاقتصاد السياسي بمراجعة « دي تراسي » للفيزيوقراط (وبخاصة « سميث » و « ساي ») .

ارجع في ذلك إلى : ص ٦٠ وما يتبعها ، و ص ١٤٤ وما يتلوها من :

Adrienne Koch : The Philosophy of Thomas Jefferson (New York, 1943).

أو « حقوقا موروثة بالمولد » أو «حقوقا فطرية» أو «حقوقا موهوبة من الخالق» ، كما لم يكن من الحصافة أن نميز تمييزا شديد الوضوح بين الحقوق الطبيعية والحقوق المدنية ، وقد كانوا ميالين إلى أن يفعلوا ما فعل « بوفندورف » الذى اتبعه الفرنسيون سنة ١٧٨٩ — حل العقدة المعضلة بالحديث بغاية التفخيم عن «حقوق الإنسان والمواطن» . وقد شاع تصور شعبي غامض عن الحقوق الطبيعية ، والحرية والسيادة الشعبية فى المناقشات التى كانت تدور حول التشريعات الاستعمارية والدساتير . ويعد «صمويل آدمز » و « جيمس أوتيس» فى« نيو إنجلند» و « جورج ماسون » و « باتريك هنرى » و « جورج ويث » فى فرجينيا ، نماذج أولى للكتّاب الذين أشاعوا الأفكار الجمهورية ، وبسطوا المشكلات أمام الجيل التالى من أصحاب النظريات الأدق .

ولكن بين رجال الدولة الميالين للتفلسف ، كان الجدال الأكبر فى أمريكا هو فى الحقيقة استمرار للجدال الأكبر الذى بدأ (بالنسبة للانجليز على الأقل) فى جيش « كرومويل » بين المشيخيين والمستقلين . لقد إستخدم «لوك» تصور الحقوق الطبيعية استخداما فضفاضا ، مادام كان فى وسعه أن يشحذ فأسه على تمييزات ليس هنالك ألبتّة ما هو أقطع منها . وبالمثل فى أمريكا ، كانت التيارات النظرية الجذرية أمراً لاحقاً ، حتى بعد كسب حرب الاستقلال ، ولكن حينئذ بدأت هذه التيارات تتزايد أهميتها وتشغل المكانة الأولى ، فقد كان من المستحيل تجنبها فى وضع الدستور ، وفى دراسة الثورة الفرنسية . والتيار الفلسفى الجديد الذى انبثق من هذا الصراع يمكن بسطه على الوجه التالى :— هل يمكن تعريف الحق أو القانون كبناء تنظيمى أخلاقى ، بحيث أن الإطار العام الثابت أو دستور دولة يمكن أن نحكم عليه بأنه عادل أو غير عادل معقول أو عسفى ؟ أو هل يجب أن نعرف الحق فى حدود الأفعال الجزئية ، التى تكون بطبيعتها

الفردية صحيحة أو عسفية ؟ فى حالة انجلترا يرقى هذا الاتجاه العملى إلى مرتبة التساؤل عما إذا كانت سيادة البرلمان — أعنى سيادة مشرعى الشعب — صحيحة من ذاتها ، أو ما إذا كان من المحتمل أن يكون قانون البلاد ذاته عسفيا الأمر الذى يستلزم « احتفاظ » الشعب بحقوق أو حريات خاصة يستخدمها ضد ممثليه أنفسهم وما يبرمونه من قوانين . لقد تصور « جون آدمز » — وهو يتبع فى هذا « جيمس هارينجتون » — نظاما له بنيته وأنظمته وإدارته الذاتية . وقد كانت فكرته على هذا وضع دستور تندمج فيه المصلحة الخاصة مع المصلحة العامة ، وهى فكرة تسلطت على الفلسفة الاجتماعية أكثر من قرن . وكان يرى أن من الممكن إبعاد الصبغة الشخصية عن القانون ؛ بتوزيع الملكية أو السلطة على نحو لا يمكّن معه لأية مصلحة فردية من السيطرة . وبعبارة أخرى ، فى جمهورية كاملة ، تراقب المصالح المتنوعة والطبقات المتعددة بعضها البعض الآخر ، وبذلك تخلق توازنا طبيعيا يحقق العدالة تحقيقاً آليا لكل منها . وبزيادة عدد الملاك وبترتيب الإدارات والاقتراع السرى ترتيباً دوريا ، وبالفصل بين الهيئات النيابية والقضائية ، وبغير ذلك من الأجهزة الدستورية ، سيمكّن الكومنولث المتساوى المتوازن ، كل مواطن من البحث عن مصلحته الخاصة ، لرفع شأن مصلحة الكل . ولو أننا أخذنا بهذا الإطار العلمى للحكومة الذى يضعه « جون آدمز » لأمكن للمنظمات الحكومية أن تتدارك ما فى الطبيعة البشرية من نقص وتعوّضه ، ولما كان لنا أن نخشى شيئاً من انفعالات أغلبية النواب ورغباتهم التى لا حد لها ولا سبيل إلى إشباعها . ولو كان « جون آدمز » هنا الآن ، لأسعده ذلك المنظر الرائع للرقابة والتعادل الذى يحققه دستورنا الناقص .

وفى الطرف الآخر كافح — « توماس جيفرسون » — لخشيته من « استبداد الهيئات التشريعية » — من أجل مشروع قانون الحقوق ، « كضابط مشروع »

بين أيدى القضاة الذين إذا هُيِّء لهم الاستقلال ، «والذين إذا انصرفوا فى دقة لاختصاصهم ، لاستحقوا أعظم ثقة فى علمهم وعدلهم»[١] .

وواضح من حجة « ألكسندر هاميلتون » الذى فى حرصه على الذود عن الدستور استنجد بكلا الفلسفتين — أن هذه الأطراف قد تزاملت دون أن يتحقق التواؤم بينهما . فقد احتج بأن مشروعات قوانين الحقوق « لا تطبق فى الدساتير المؤسسة ضمنا على سلطة الشعب ، والتى يقوم بتنفيذها نواب مباشرون . هنا ، على الدقة ، لا يتنازل الشعب عن شىء».[٢] وعلى هذا فقد كتب فى الصفحة التالية : « إن الدستور فى ذاته ، فى كل معنى عقلى ، وكل غرض مفيد ، إعلان للحقوق » .

ومن الواضح أن الحقوق التى أجملت فى مشروع قانون الحقوق الذى ألحق بفضل ضغط « جيفرسون » بحقنا الدستورى ، هى حقوق مدنية ، وليست حقوقا طبيعية ، وهى أوثق شبها بتلك الحقوق التى صيغت فى انجلترا سنة ١٦٨٩ منها بالحقوق الطبيعية التى ذكرت فى إعلان الاستقلال . ومع أن « قانون الأرض » ما برح جمعاً لفكرتى الحرية ، فإن ثمة حقوقاً جديدة قد أدخلت من آن لآخر فى التعديلات فى الهيكل الدستورى ، وأضيفت « حريات جديدة » إلى الحرية المشروعة[٣] .

---

(١) ارجع إلى : خطاب إلى « جيمس ماديسون » ١٥ مارس سنة ١٧٨٩ فى : ص ٣٠٩ .

Albert Ellery Bergh (ed.) : The Writings of Thomas Jefferson VII.

(٢) انظر : The Federalist. No, LXXXIV.

(٣) انظر ص ٢٣٧ — ٢٥٠ من :

James Truslow Adams : «Rignts without Duties» The Yale Review XXIV (1915).

وانظر أيضاً :

ومن الناحية العملية أنصب الاهتمام بدرجة كبيرة على التساؤل عمن يكون في نهاية المطاف الحارس لحريات الشعب. فالاتحاديون تحت زعامة «جون مارشال» أقاموا المحكمة العليا، التي شبهها «جيمس ويلسون» بمحكمة دولية لتقديم الحق الطبيعي في نهاية الأمر باسم «سيادة الشعب» وضمان حكم القانون. وقد عبّر «توم بين» تعبيرا شعبيا عن هذا المثل الأعلى في الحس المشترك، الذي حين ظهر سنة ١٧٧٦ كان أشد إثارة لما كان عليه الحال في أيام «جون مارشال».

«قد يتساءل البعض، أين ملك أمريكا؟ سأقول لك أيها الصديق، إنه يحكم في أعلى، وهو لا يجلب الخراب للجنس البشرى كما يفعل الوحش الملكى لبريطانيا العظمى. ومع ذلك فلكى لا نبدو ناقصين حتى في مفاخرنا الأرضية فلنجعل يوما على حدة لإعلان الميثاق في خشوع، ولنجعل هذا الميثاق في قانون إلهى، كلمة الله، ولنقم هناك تاجا، يعرف العالم به أننا بقدر ما نرضى عن الملكية فالقانون في أمريكا هو الملك»[1].

ومن جهة أخرى كان «جيفرسون» يعتمد أولا على الفضائل المدنية للناس وعلى الفرص التى تسنح من حين لآخر (من الوجهة النظرية، فرصة كل جيل) لكى يعيدوا النظر في حكومتهم من جميع الوجوه كما يروق لهم.

«فبتوزيع الواجبات وتفريعها فقط يمكن في الحكومة، كما يمكن في أى عمل من أعمال الحياة، الوصول بالشئون كبيرها وصغيرها، إلى الكمال وبتكامل كل شيء، بإعطاء كل مواطن، شخصيا، نصيبه في إدارة الشئون العامة...

Charles W. Hendel Jr «The Meaning of Obligation»

في ص ٢٣٧ — ٢٩٥ من:

Clifford Barrett (ed.) : Contemporary Idealism in America (N. Y. 1932).

(١) كان هذا أشد المطبوعات نفوذاً في ذلك العهد.

« فالثروات الخاصة يبـدّدها الإسراف العام كما يبددها الإسراف الخاص، وذلك هو ميل جميع الحكومات الإنسانية ، فالخروج على المبدأ فى حالة ، يعد سابقة لحالة ثانية ، وهذه الحالة الثانية سابقة لحالة ثالثة ؛ وهلم دواليك ؛ إلى أن ينكمش أبناء المجتمع إلى مجرد آلات من الشقاء ؛ ليس لها إحساسات إلا بالإثم والمعاناة . ثم يبدأ مع هذا حرب الكل مع الكل وهو ما يلاحظ بعض الفلاسفة أنه عام فى العالم ، فيأخذونه خطأ على أنه الحالة الطبيعية للإنسان لا الحالة المهينة ويتصدر هذا الفريق المرعب الدّين العام ؛ ثم يلى ذلك الضرائب التى تجر فى أعقابها البؤس والظلم »[1]

(ح) المجتمع الطبقى : كانت النظرية الجمهورية نقيضا للنظرية الإقطاعية بالعرف والمبدأ . فالإقطاع ، بمميزاته الطبقية لم يكن يسمح له بأن ينشأ فى أمريكا ، ذلكم كان أول معنى يتصدر الشعار القائل بأن الناس خلقوا متساوين. وقد كان هنالك، من ناحية اخرى ، اتفاق عام أيضا على أن جميع المجتمعات هى مجتمعات طبقية. فكيف نوائم بين المساواة السياسية وعدم المساواة الاقتصادية؟ ذلكم كان موطن الحرج فى المشكلة . فمن المسلم به أنه قد نشأت من قبل أرستقراطية المقاطعات المستعمرة ، وبخاصة فى المستعمرات الوسطى والجنوبية ، وكان من الملاحظ بوجه عام أن ثمة أرستقراطية مالية وصناعية فى سبيلها إلى التكوين . لقد كان الشعار التالى : «ينبغى أن ينظر إلى كل إنسان على انه منحط ليس له من غاية أخرى فى كل أعماله إلا مصلحته الخاصة[2] ». كان هذا الشعار إحدى الحقائق البيّنة بذاتها التى تستند إليها درسات الحكومة والاقتصاد السياسى . وقد أعلن «جون آدمز»

---

(١) انظر : خطاب إلى « صمويل كرشيفال » ١٢ يوليه سنة ١٨١٦ فى ص ٥٩ — ٦٠ من كتاب « چون ديوى » المشار إليه آنفاً . (هامش رقم ٢٨) .

(٢) انظر ص ٥١ من :
Henry Cabot Lodge (ed.): The Works of Alexander Hamilton (N. Y, 1904).

لذلك بحرفية أشد حين كتب ما يلى : « لقد أظهر لنا « هارينجتون » ، أن السلطة تتبع دائما الملكية ، واعتقادى أن هذا المبدأ لا يخطىء فى السياسة كما أن الفعل ورد الفعل متكافئان فى الميكانيكا »[١] . ولا مفر من أن تنشأ شيع : والمشكلة هى تشكيل النظام العام بحيث يكون من كل شيعة رقيب على الأخرى دون ما حيف بحقوق المواطنين الآخرين،أوالمصالح الثابتةالمسلم بها للجماعة[٢]. فإذا ما نظرنا إلى الوراء كان فى وسعنا أن نرى هنا صياغةواضحة لمشكلةالحكومة الحزبية . ولكن دستورنا وواضعيه لم يجعلوا فى حسبانهم سواء فى النظرية أم التطبيق مكانا للأحزاب . فقد ظنوا أن فضائل الرقابة والتوازن فى الأنظمة الأخرى باقية ، وكان أمامهم أن يشكلوا حكومة تستطيع بشكلها الخاص أن تقف فى وجه تلك النزعات الجانحة إلى الفساد ، والتى أفاضت المؤلفات الكلاسيكية القديمة فى الحديث عنها وصفا وشرحا . والحجة النظرية الرئيسية ضد الحكومة الحزبية كانت على ما يلى :

« إن التمثيل المحدود بحدود الاختيار من قائمة حزب من هذه الأحزاب ، لم يعد أداة لحكومة وطنية مستقلة ، وضؤل شأنه حتى غدا أداة للعسف »[٣]. والسبب الذى يدعو إلى ألا تؤسس حكومة مستقرة على النظام الحزبى ، طبقا لنظرياتهم ، هوأن الأحزاب والمصالح الطبقية التى كانت تمثلها وإن كانت

---

(١) انظر :

Vernon Louis Harrington : Main Currents in American Thought.

ص ٣١٨ من الجزء الأول عن :

The Colonial Mind (1620—1800) (N. Y, 1930).

(٢) انظر : Federalist Paper, No X.(Madison)

(٣) ارجع إلى ص ١٩٦ من :

John Taylor : An Inquiry into the Principles and Policy of the Government of United States (Fredericksburg, Va; 1814)..

ما برحت حاضرة فهى إلى زوال . وقد بدأ النظر فى الطبقات الثابته فى المجتمع الأمريكى فى تلك الفترة ، أقل ألوان التأمل جدوى .

لقد كان من اليسير التنبؤ بأنه لابد أن يكون هنالك دائماً أغنياء وفقراء ، طبقات مالكة وطبقات معدمة ، ولكن كان من اليسير أيضاً أن نرى أن أنواع الملكية كانت قمينة أن تتغير تغيرا أصيلا ، وأن من الخبل أن نبنى على أرستقراطية أراضى . إذ أنه حتى فى داخل الأرستقراطية الزراعية ، نشأت الأحزاب ، بعضها يؤيد الرّق ، وبعضها الآخر يستنكره . وأخذت المصالح الحزبية تقطع الطريق على المصالح الطبقية ، وغدت ملكية الأرض ملكية غير مستقرة ومتضخمة شأنها شأن ما يمكن أن تكون عليه أية ملكية أخرى . نعم إن الحق أن أصحاب النظريات الزراعية قبل « جيفرسون » و « تيلر » كانوا يذودون عن المصالح الزراعية على أنها « المصلحة الوطنية » بخاصة . ولكن هذه الحجة شبه الإقطاعية أضحت خدّاعة تماما . وانتهى الأمر « بجيفرسون » إلى التخلّى عنها ، ذلك لأن أصحاب الأراضى لم تكن مصالحهم « مركزة » على أمريكا التى كانت النظرية تشيد بها . وحتى « تيلر » كتب « لجيفرسون » سنة ١٧٩٩ يقول : « سنكون سعداء أيضا لو كانت الزراعة ما برحت تجذب الاهتمام » . ومع ذلك فقد حاول « تيلر » بعناد أن يحتفظ بهذه النظرية .

« ينبغى أن تلى الأدوات التى تستثمر بها بلادنا فى الأهمية الأسلحة التى ندافع بها عنها . والأولى ترفع من قيمة الأخيرة . ويتمثل ذلك فى كونها تجعل البلاد أشد جدارة بأن يُذبّ عن حياضها . وواجبات الاستثمار مثلها مثل واجبات السلامة الأخلاقية ، تنتشر من الدائرة الضيقة حين تزود فرد أو أسرة بالعون إلى نطاق واسع ، تخلقه الالتزامات الناشئة من المجتمع ، والمصالح الممتزجة بالرفاهية الوطنية . ومسئولية الرفاهية فى الولايات المتحدة لا تقف عند حد الطعام عند

جميع الآكلين . فهذه المسئولية تمتد إلى تعزيز الحكومة ، وتشجيع التجارة ، والعناية بالمهن الفكرية، وإدخال الفنون الراقية ، وشدّ أزْر المؤسسات التجارية التى تأتى بفائدة أعظم .

«ولما كانت هذه الواجبات هى المصادر التى تستمد منها جميع الطبقات وبوجه خاص الأسر العديدة بقاءها ورفاهيتها ، فإن لجميع الطبقات مصلحة عميقة فى تنميتها لأن نجاح كل طبقة يمتد بنموها ، وينهار باندحارها ... أن كل خنجر يوجه إلى الزراعة يصل حده إلى مصالحهم الحيوية (السياسيين) ... فأين إذن يمكن أن نجد فارقاً فى المصالح بين الزراعة و بين وظائف المجتمع الأخرى النافعة، مادام ازدهار هذه الوظائف يلزم أن ينجم عن ازدهارها ، وهى وحدها التى يمكن أن تجنى نعم حالة اجتماعية منظمة خير تنظيم بتهيئتها لهذه الوظائف ...

«ينبغى للمصلحة المشتركة أن تكون هى الموحية بالسياسة القومية فيما يختص بالزراعة . فأى موضوع أشد مجدا من هذا يمكن أن توجه إليه قوى العقل والمال من ذلك الموضوع الذى ينجم عنه السعادة أو الشقاء ، فى أقصى أطرافها وفى كل درجاتها ...

« ولما كانت الزراعة هى ملكية قومية ، (فلا ينبغى لأى فريق من الناس أن يسىء إليها) ولما كانت بلادنا هى مزرعة كبرى واحدة ، وسكانها أسرة واحدة عظمى ، يجنى منها أقل الناس عملا أعظم قسط من الربح ، فأولئك الذين ليسوا فلاحين لديهم مصلحة أعمق فى تنمية ربح الزراعة من الفلاح نفسه، فعليهم أن يوفروا له معاشا أولا ، لأن معاشهم لا يمكن أن يتوافر إلا من فائض عمله»[١].

---

(١) انظر ص ١٩٤ — ١٩٥ من :
Anerican Farnrer, 11 ، ١٨٢٠ (١٥ سبتمبر سنة

ويلوح أن أصحاب الثروة العقارية وأصحاب الثروة المالية ، يأخذون جميعهم كأمر مسلم به ، أنهم قد يكونون أقلية المواطنين ، ويتنبأون باليوم الذى سيكونون فيه أقلية الناخبين ، حين تنهار فى سرعة الامتيازات التى ينعم بها أصحاب الأملاك من الناخبين : وعلى ذلك فقد كانت مشكلة الحكومة الطبقية فى نظرهم هى مثل كل شىء مشكلة حماية حقوق الأقلية من طبقة أصحاب الأملاك . ولم يتردد « چون آدمز » أن يضع الأمر بطريقة مسيئة :

« يجب أن نذكر أن الأغنياء هم أناس شأنهم شأن الفقراء . وأن لهم حقوقهم مثلما للآخرين ، وأن لهم حقا واضحا مقدسا فى أملاكهم مثلما للآخرين فى أملاكهم الأقل شأنا ، وأن الاستبداد بهم هو أمر سىء كالاستبداد بالآخرين »[1] .

« إنكم لو منحتم الديمقراطيين أكثر من نصيبهم فى السيادة ، أعنى إذا جعلتم بين أيديهم مقاليد السيادة ، أعنى الهيئة التشريعية ، فإنهم سيصوّتون من أجل انتزاع الأملاك من أيدى الارستقراطية . وإذا تركوكم تنجون برقابكم لكان ذلك اعتبارا من أشد الاعتبارات إنسانية وإغداقاً فى الكرم أشد من أى كرم حدث أن نعمت به أية ديمقراطية مظفرة منذ بدء الخليقة . وماذا سيعقب ذلك ؟ سيأخذ الارستقراطيون من بين الديمقراطيين أماكنكم ، ويعاملون أتباعهم بقسوة وغلظة كما عاملتموهم أنتم »[2] .

---

(١) انظر :

«A Defense of the Constitution etc» in Charles Francis Adams (ed.) : The Works of John Adams (Boston 1850—56) VI, 65.

(٢) المصدر السابق :

«Letter to John Taylor» ibid, VI, 516.

وإذ يقف « توماس بين » فى وجه سلطة تنفيذية منفردة بالحكم يعود إلى النظرية الكلاسيكية الجمهورية التى ترى أنه ينبغى إطاعة القوانين لا إطاعة الأشخاص .

« لقد كنت أعارض دائما ذلك الضرب من الحكومة التى تجعل مقاليدها لفرد واحد ، أو ما يدعى هيئة تنفيذية واحدة ، إن مثل هذا الشخص هو دائما زعيم حزب ، فالكثرة أفضل بكثير ، إذ أنها تجمع شمل أبناء الأمة بطريقة أفضل . وفضلا عن هذا ، من الضرورى لذهن الجمهورى الناضج ، أن يتخلى عن فكرة طاعة فرد »[١] .

من وجهة النظر هذه ، نجد أن إرادة الأغلبية ، أو فى هذا الصدد إرادة الشعب ككل قد تشكل عصبة سياسية ، وهى خطر على الشئون العامة . لقد كاد « جيفرسون » أن يكون وحده بين معاصريه فى صبغ نظريته الجمهورية بالصبغة الديمقراطية . وقد عاد إليها أيضا فى أخريات حياته حين حدت به خبرته فى الحكم أن يتشكك فى بعض « الحقائق البيّنة بذاتها » :

« عند مولد جمهوريتنا ، أذعت ذلك الرأى على الملأ فى مسودة دستور ملحقة به « ملاحظات على فرجينيا » ، وقد كان فى تلك المسودة زاد من الأفكار المنصبة على تمثيل متساوٍ على الدوام . وقد أفضت فجاجة الموضوع فى ذلك الحين ، وافتقارنا إلى الخبرة فى الحكومة المستقلة ، إلى جنوح جسيم فى تلك المسودة ، عن القواعد الجمهورية الخالصة .

والحق أن مظالم الملكية شغلت أكبر قسط من التأمل السياسى ، حتى أنه قد خيّل إلينا أن كل شىء ليس ملكيا فهو جمهورى . ولم نكن بعد قد نفذنا

---

(١) انظر هامش ص ٣٨٨ من :
Harry Hayden Clark (ed.) : Thomas Pain, Representative Selections (N. Y. 1944).

إلى المبدأ الأم ، وهو أن « الحكومات تكون جمهورية بقدر ما تعبر عن إرادة شعوبها وتنفذها » . ومن هنا ، لم يكن فى دساتيرنا الأولى بالفعل أية مبادىء مرشدة . بيد أن التجربة والتأمل قد أكدا لى أكثر فأكثر الأهمية الخاصة للتمثيل المتساوى الذى أقترح فى ذلك الحين . فأين إذن علينا أن نجد نزعتنا الجمهورية ؟ ليس فى دستورنا ، يقيناً ، وإنما فحسب فى روح شعبنا ... فالدعامة الحقيقية للحكومة الجمهورية هى الحق المتساوى لكل مواطن ، فى شخصه ، وما يملك ، وفى تدبيرها . فحاول أن تقيس على هذا المعيار كل مادة من مواد دستورنا لترى ما إذا كانت مستندة إلى إرادة الشعب »[1] .

ومع أن « جيفرسون » يبتعد هنا عن تأكيد نظرية الحرية عن الحكومة المتصورة تصورا عقليا موضوعياً إلى الحكومة القائمة على الإرادة الشعبية ، فإنه ما برح متحفظاً بإيمانه فى أن من الممكن الثقة بالشعب فى دقة ، لأنه يستطيع أن أن يميز تمييزاً معقولا مصالحه الخاصة فى وجه مصالح الأحزاب .

٤ — الحرية الدينية :

حين بنى « روجر وليامز » حجته على أساس « أن الحياة المدنية والمسيحية تزدهران معاً فى ولاية أو مملكة دون ما حاجة لإذن ضمائر مختلفة متعارضة ، سواء من اليهود أو الكفار » ظن عدد قليل أن جدله صائب . فالفصل بين الحياة المدنية والدين ، لم يكن فى الواقع فى نظر معظم الأذهان فى أيامه ، شيئاً يستطيع الصمود . فلا بد أن تطرأ على السياسة والدين معاً تغييرات جذرية قبل أن يكون هناك وعى بهذا الانفصال .

(١) انظر ص ٥٨ — ٥٩ من كتاب « جون ديوى » المشار إليه آنفاً ، (راجع هامش ١ ص٤٢ ، ٤٩).

وقد جاءت هـذه التغييرات مع عصر الاستنارة . وقد استخدم « وليامز » حجة تدل على هذه التغيرات :

« إن الـكنيسة أو عشيرة المتعبدين (سواء أكان ذلك صواباً أو خطأ) تشبه هيئة أو معهداً من الأطباء فى مدينة ، هى مثل نقابة ، جمعية أو شركة فى شرق الهند ، أو تجار طيور الزينة ، أو أية جمعية أومؤسسة فى لندن . هذهالشركات قد تتخذ أنديتها وتحتفظ بتقاريرها ، وتدير مجادلاتها . وفى المسائل المتصلة بها ، قد تختلف وتتفرق ، وتنقسم شيعا وفرقاً ، يقاضى بعضها البعض و يشكوه أمام القانون . « إنـكم تنهارون كلـكم وتتحللون إلى قطع و إلى لا شىء ، ومع ذلك فالسلم فى المدينة لا يؤذى بأقل درجـة ولا يعكّـر صفوه معكّـر ،ذلك لأن ماهية المدينة أو كيانها والسعادة والسّلم بالتالى ، تتميز تمييزاً جـوهرياً من تلك الجمعيات الخاصة » [١].

هذا التميز الجوهرى للمدينة والـكنيسة قد تحقق تدريجياً و بطريقة غيرمباشرة . فليس ثمة بيوريتانى يطيق التسليم بأن السلم الدنيوى والسرمدى يمكن فصلهما فى فـكره، ولايمكن أيضاً أن يتصورالـكنيسة علىأنها منظمة خاصة ليست جوهرية لرفاهية الـكومنولث . وثمة عاملان جعلا الانفصال ممـكنا : ١ ـ نمو الأخلاقية السياسية والأسس العلمانية للضمير . ٢ ـ نمو الفردية الدينية من ثنايا مذهب التقوى ، والفرق الإنجيلية،مثل المعمدانيين الذين كانت اهتماماتهم بعيدةعن السياسة . وغدت مبادىء السلم المدنى مستقلة خلال القرن الثامن عشر عن « نظام الفداء »و بالعكس كان السعى التقى للخلاص متميزاً عملياً عن السعى إلى السعادة على الأرض . و بلغت مضامين السياسة الشعبية والدين الشعبى حداً من التمييز عند نهاية القرن

(١) انظر ص ٢٥ من :
Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch (ed.): Philosophy in America (N.Y, 1939) «The Bloudly Tenet of Persecution».

الثامن عشر حتى أن رسالة « چيمس ماديسون » : « بيان واعتراض على الحقوق الدينية للإنسان » سنة ١٧٨٥ ، ورسالة « جيفرسون » : المشهورة « لائحة بإقامة الحرية الدينية فى « ڤرجينيا » (١٧٨٦) » لم تثيرا من المناقشة إلا قدراً أقل مما كان يحدث فى زمن « روجر وليامز » .

« ينبغى أن نترك دين كل إنسان، لاقتناعه وضميره . ومن حق كل إنسان أن يمارس الدين طبقاً لما يمليه عليه ضميره و بمقتضى مايقتنع به . ذلك أمر لا التواء فيه، ذلك لأن آراء الناس ، إذ تعتمد فقط على البيِّنة التى يرونها بعقولهم ، لا يمكن أن تتبع توجيهات أناس آخرين • وهو أمر لا التواء فيه أيضاً ، لأن ما هو هنا حق نحو الناس، هو واجب تجاه الخالق . فواجب كل إنسان أن يختص الخالق بمثل هذا الولاء فقط، بقدر اعتقاده فى أنه مقبول لديه ، وهذا الواجب سابق ، فى الزمن وفى درجة الإلزام معاً، على مطالب المجتمع المدنى . فقبل أن يكون من الممكن اعتبار أى إنسان عضواً فى مجتمع مدنى، يلزم أن يعتبر من رعايا حاكم العالم ، وإذا كان يجب على كل عضو فى المجتمع المدنى، حين ينضم إلى أية جمعية ثانوية، أن يفعل ذلك دائماً مع الاحتفاظ بواجبه نحو السلطة العامة ، فأولى من ذلك بكثير أنه يجب على كل إنسان يصبح عضوا فى أى مجتمع مدنى خاص ، أن يفعل ذلك مع الحرص على ولائه لملك السموات والأرض (١) » .

« إن حقوقنا المدنية لا تعتمد أى اعتماد على معتقداتنا الدينية ، أكثر من اعتمادها على معتقداتنا فى الفيزياء أو الهندسة •••• لقد آن الأوان لأن يتدخل رجال الضبط والربط فى الحكومة المدنية حين تتحوّل المبادىء إلى تصرفات

---

(١) انظر ص ١٠٤ من :
Bernard Smith (ed.) : The Democratic Spirit (N. Y. 1941).

علنية ضد السلم والنظام . وأخيراً ، فإن الحقيقة عظيمة ، وسينعقد لها لواء النصر لو تركت لذاتها ، وهى خصم لدود للباطل ، وليس ثمة ما نخشاه من الصراع بينهما ، إلا بتدخل الإنسان ، وهو أعزل من أسلحته الطبيعية ، من حجة حرة ومناقشة طليقة ؛ ألا إن الأباطيل تكف عن أن تكون خطرة حين يتاح للناس أن يناقضوها فى حرية »[1] .

فهنا عند « ماديسون » و « جيفرسون » إيمان له ثلاثة زوايا : أن الحقوق المدنية علمانية ، وأن الدين ينجح أعظم نجاح فى كنف الحرية ، وأن الغلبة ستكون للحق . لقد وهبا عقيدتهما وعقلهما لتحرير المنظمات الدينية والمنظمات السياسية سواء بسواء من « هذيان الخيالات المجنونة » وتعسف السلطات . وقد كتب « جيفرسون » بنفس الحماس لأحد رجال الأكليروس الذين يؤمنون بالوحدة :

« تسألنى رأى فى أركان المذهب فى موعظتك . إننى لم أسمح لنفسى أبداً أن تتأمل فى عقيدة معينة . فقد كانت هذه الصيغ دائما وبالا على الكنيسة المسيحية ودمارا لها . وقد جمات من عالم المسيحية خلال عصور عديدة ، «مجزرة» وهى اليوم تفرقه إلى طوائف تكره كل منها الأخرى كراهية لا تخمد جذوتها . أرأيت إلى هياج جميع الفرق فى هذه الأيام هياجا مهلكا على أنصار الوحدة . فلم تكن للأديان فى الزمن القديم صيغ خاصة أو عقائد معينة . وكذلك أديان العالم الجديد ، اللهم إلا عقائد أولئك الدينيين الذين يطلقون على أنفسهم مسيحيين ، وبين هؤلاء أيضا ليس لجماعة الأصدقاء « الكويكرز » أية عقيدة أو صيغة خاصة . ومن هنا ، الانسجام والدعة ، والعواطف الأخوية ، ومجتمع الأصدقاء

---

(١) انظر ص ١٩٧ — ١٩٨ من كتاب « أندرسون » و « فيش » المشار إليه آنفاً (هامش ١ ، ص ٦٥).

النموذجي البرىء من الانشقاق . وأملى أن يقتدى أنصار الوحدة بقدوتهم السعيدة »[1] .

ولنفس الأسباب التى أفضت به إلى الامتناع عن الإدلاء برأيه فى الموضوعات الدينية ، دعا رجال الأكليروس « أن يخرجوا السياسة من مواعظهم » .

« ليس هنالك مثل واحد على محفل استخدم واعظه لأغراض مختلطة يخطب فيها من على المنبر ، فى الكيمياء ، والطب ، والقانون ، وعلم الحكومة ومبادئها ، وفى أى شىء آخر اللهم إلا الدين وحده . ومن ثم ، فحينما كان الوعاظ يطوون كشحاً عن درس الدين ، بإعطاء دروس فى النظام « الكوبرنيكى » ، والطب ، والقانون ، وعلم الحكومات ومبادئها ، أو فى طبائع وسلوك أولئك الذين يديرون دفتها ، فإن فى ذلك نكثاً للعهد، وحرماناً لمستمعيهم من نوع الخدمة التى من أجلها يمنحون الأجر ، وإعطائهم بدلا منها ما لا يريدونه . أو إذا كانوا يريدون فهم يفضلون ، أن يبحثوا عنه من مصادر أفضل فى ذلك الفن الخاص أو العلم . فنحن حين نختار راعى كنيستنا ننظر إلى صفاته الدينية دون أن نبحث عن عقائده فى الطبيعة أو فى السياسة ، التى لا نعبأ بها . إننى لعلى بيّنة من أن من الممكن العثور على حجج ، تفتل من خيوط السياسة حبلا من الواجبات الدينية ... إننى لأوافق على أن للواعظ الحق — فى جميع المناسبات الأخرى — حقاً يتساوى فيه مع أى مواطن آخر ، فى أن يعبر عن مشاعره بالقول أو الكتابة فى موضوعات الطب ، والقانون ، والسياسة إلخ ، ما دام وقت فراغه ملكا له ، وما دام محفله ليس ملزما بالإنصات إلى حديثه أو بالاطلاع على كتاباته »[2] .

---

(١) خطاب إلى السيد « توماس ويتمور » الموقَّر فى ٥ يونيه سنة ١٨٢٢ .
انظر ص ٣٧٣ — ٣٧٤ من :

Albert Ellery Bergh (ed.) : The Writings of Thomas Jefferson (Washington 1903) XV.

(٢) خطاب إلى « ب . هـ . ويندوفر » فى ١٣ مارس سنة ١٨١٥ .
فى ص ٢٨١ — ٢٨٢ . من المصدر السابق .

واقتناع « جيفرسون » بأن المعتقدات الدينية ينبغى أن تظل معتقدات خاصة تفسّره فى قسط كبير منه ، الملابسات التى بسطتها من قبل ، ولكنه راجع أيضاً إلى المصدرين الأدبيين اللذين — طبقا لقوله — كان لهما أعظم نفوذ على آرائه الدينية : هذان المصدران هما « جوزيف بريستلى » و « كونيرز ميدلتون » وقد كانا معا من الأنجليكان المعارضين للأكليروس . وقد كانا ينظران إلى نمو سلطة الأكليروس و إلى الصراع اللاهوتى على أنه من العوامل المفسدة للمسيحية ، وكان لهما اهتمام دينى شخصى فى تعاليم السيد المسيح « الخالصة البسيطة » . وقد كانا من رجال الكنيسة الواسعى الأفق ، الذين اضطهدوا ، وقد ذاقا شخصيا الأمرّين من القسس « آكلى لحوم البشر » ، ومع ذلك فقد كانا دينيين مخلصين .

و يرجع الفضل إلى حد كبير فيما كتبه « جيفرسون » عن الحرية الدينية من قوة و بلاغة إلى تفانيه الواضح فى خدمة الدين ، فهو على غير ذلك النمط من فلاسفة الاستنارة ، لم يكن له إلا ميل ضئيل للهجاء . وقد أقلع « بنيامين فرانكلين » إقلاعا تاما عن ذلك الهجاء الشكى الذى كان كلفا به فى شبابه ، إلى متابعة فن علمانى للفضيلة . ولم تكن استنارة « جيفرسون » أقل من استنارة « فرانكلين » حرصاً جاداً على الأخلاق ، ولكن فلسفته فى الأخلاق كانت تتميز بالطابع الدينى . لقد كان يتفق ، مع فلاسفة الأخلاق الحدسيين الأسكتلنديين ؛ موحّدا فى إهمال بين ما دعوه الحس الأخلاقى ، و بين العقل ، والحس المشترك ، ولكن اتحاده الأثير عنده كان مع إنجيل السيد المسيح . فتوقيره « للسمو الخاص لنظام اليسوع على جميع الأنظمة الأخرى » كان دعامة لفلسفته فى الدين ولخلقه .

٥ — الدين المتحرر :

ولم يلبث عصر الاستنارة أن جلب معه نمطا من الدين أشد التصاقا بالدنيا من تقوى « چيفرسون » أو «مذهب التقوى» فى الكنائس الشعبية ، ذلكم هو إيمان فلسفى شعبى ، شغل مكان البيوريتانية كحارس للكومنولث . ومع أن جذور التحرر الدينى ترجع إلى الوراء فى « نيو إنجلند» ،وقد انعكس ازدهارها المتزايد خلال زمن الاستعمار ، فإن أول مجاهرة من جانب رجال الكهنوت باعتزال المذهب البيوريتانى جاءت مع الثورة . فقد كان « جوناثان ما يهيو » من الكنيسة الغربية ببوسطن ميّالاً للربوبية والأريوسية ، وقد أصبحت كنيسة الملك فى بوسطن بعد سنة ١٧٨٢ حين أطلقت على نفسها صراحة كنيسة الوحدة ، واتخذت من «چيمس فريمان» من هارڤارد ، راعيا لها ، أصبحت هذه الكنيسة مهداً للأرمينية . وقد كان نداء « تشارلزتشونسى » من الكنيسة الأولى فى بوسطن نداءً متفائلاً متجها إلى أن « سماحة الخالق اللامتناهية » منصبة على سعادة كل من مخلوقاته وأن التململ من « حكومته » يأتى لا من الحكم السليم بل من « ذهن معتل المزاج » . وبالتدريج ، وإلى سنة ١٧٨٤ انتهى إلى الاعتقاد سراً أن الله سيخلص فى النهاية جميع الآثمين من العذاب الأبدى . فى تلك السنة استجمع شجاعته ونشر كتابه المثير : « خلاص جميع الناس ، هو الشيء العظيم الذى تستهدفه خطة الله » . وكان هذا الكتاب إيذانا بإعداد النزعة العالمية فى نيو إنجلند . وقد انتهى « هوسى باللّو » الذى تأثر بالعالميين والوحدويين معاً إلى الاقتناع بأن ليس هنالك عقاب أيا كان فى المستقبل .

لقد كانت « هارڤارد » ينبوعا لمذهب التسامح ، بيد أن أروع شخصية بين المتحررين الأوائل هى شخصية « وليم بنتلى » المبجل (١٧٥٩ — ١٨١٩) من الكنيسة الشرقية وكان محفله مليئاً بتجار البحار ، وملاك السفن الشراعية ، الذين جاءوا معهم بأخبار عجيبة من الشرق . وقد كان « بنتلى» ناشراً لجريدة إلى جانب كونه رجلا من رجال الكهنوت وجمهورياً من أتباع « جيفرسون» وثمة تفسير لمواعظه يمضى على النسق التالى :

« لأية غايات طيبة زعزع المسيحيون دعائم دينهم ، بالحط من شأن الدين الطبيعى ، ذلكم أمر قد لا يكون من اليسير تحديده ... فالدين الطبيعى ما برح أروع دين . « أليس إحسان الشخص الوحشى أصفى بكثير من لعنات قسيس من منبره على الكنائس التى تختلف عن كنيسته » .

«لقد خص الله أهل إسرائيل بصداقته ليستخدمهم لنشر الدين العالمى ومع أن المسلمين قد يختلفون مع اليهود فى التفاصيل. فإن تفانيهم، وحماسهم، وطاعتهم، مقبولة يقينا لدى الأب العالمى للكل . إن الدين يقودنا إلى أن نعتبر أنفسنا « لا كمجتمعات صغيرة » فقط ، بل أيضا على أننا ننتمى إلى أسرة من المؤمنين الذين يدينون فى كل وطن وفى كل إقليم برب واحد وأب واحد ، لا يكره شيئاً صنعه ، بل يحبه ويؤثره » .

« ونحن نتعرف على إرادة الله بالدين الطبيعى ، والمسيحية تساعدنا فقط فى معرفة أبعد بهذه الإرادة وفى ممارستها · ولا يكون للوحى إلا قدرة إضافية حين « يجعل عدداً من العلل المتنوعة ، أعدت بحكمة لهذا العمل ، هذه المساعدة غير ضرورية ، فالابن ذاته ينسحب والله باتجاهه بالطبيعة البشرية إلى الكمال يغدو الكل فى الكل » . إن السماء والعبادة لم يستهدف الله بهما أن يكونا من الحق

المطلق للأساقفة المتعلمين أو الدكاترة الحاذقين ، وإنما هما الغاية التى ارتسمها الله لبنى البشر جميعا ، ومن ثم يمكن للناس جميعا أن يصلوا إليهما بنفس الوسيلة . وليست السعادة جزاءً وفاقاً للفضيلة فحسب ، بل هى أيضا الغاية التى من أجلها خلقنا ، وفى كثير من الأحيان تبدو الملابسات الأرضية غير مطابقة لخطة خير مباشرة ، ولكن من ثنايا المعرفة ، يمكن على الأقل تفادى النتائج الشريرة التى تنجم عن أوامر السماء والتى لا يمكن تغييرها . فالتربية إذن هى التى تحقق أعظم نفع وأكبر سعادة . فمن خلال نمو المبدأ الاجتماعى فى الإنسان يكتشف وسائل أخرى للتغلب على الشر ، بما فى ذلك شرور المجتمع نفسه »[1] .

ولقد بلغ الاتجاه التحررى الوطنى الدمث ذروته فى « بوسطن » وحولها ، مع « وليم إلرى تشاننج » ، الذى يقف عند نقطة التحول من الاستنارة إلى مذهب الفكر المتعالى . وقد ازدهرت فى العصر الثورى ثلاثة مذاهب متميزة للفكر ، وثلاثة إيمانات منفصلة تاريخيا ، ولافتقارنا لمصطلحات أفضل سأدعوها المذهب العقلى ، ومذهب التقوى ، والمذهب الجمهورى . وقد ورث « تشاننج » كلا من هذه الإيمانات ، وفهم التيارات الجارية ، وأحس إحساساً وثيقاً بالمعركة المحتدمة بينها ، وحاول أن ينهض بالتأليف بينها كلها . ومن ثم يمكن أن تصلح نزعته الإنسانية لأن تدرس كنقطة التقاء للمثل العليا للاستنارة الأمريكية ، والتراث البيوريتانى ، والحماس المشبوب للإحياء الدينى . وهو لم يكن على الجملة راغباً فى أن يكون رسولاً لمذهب الفكر المتعالى ، وحين رأى أى ظلام يفضى إليه هذا المذهب ، ارتدّ عن معظمه ، وعاد مشتاقاً إلى المسيحية المنزّلة . لقد كان هذا حكم القدر العادل ، ذلك لأن « تشاننج » كان بحكم المبدأ والعادة بعيد النظر

(١) انظر ص ٢٠٤ — ٢١٧ من :
G. A. Koch: Republican Religion (N. Y. 1933)
William Bentley: Sermon at Stone Chapel (Boston 1790)

فلم يسع إلى تأليف حرفى بين مذهب التقوى ، والدين الطبيعى ، والمذهب الجمهورى. فإن يكن ذهنه قد صاغته هذه المذاهب الثلاث ، فإنه قد زوّدها بتعبير حى مثير ، حوّلها من تراث للقرن الثامن عشر إلى مبادىء رائدة فى القرن التاسع عشر . وقد ملك فى قبضته زمام تراث الاستنارة مسلما به ومتجها به إلى المشكلات العملية التى يوحى بها .

« لقد خلقنا الله للنشاط ومتابعة الغايات ، والفاعلية . والعمل المنبثق من الله والذى يسنده شعورنا برضاه ، هو أسمى مصدر للبهجة » . لقد زوّد « تشاننج » الدين العملى الخالص ، بدعامة نظرية ملائمة .

لقد غلبت حياة « تشاننج » الأولى وفكره بيئة التقوى . وقد نمت الأسطورة التى بدأت منه هو نفسه ــ بأن حبه للحرية الدينية جاء إليه بالطبيعة فى مسقط رأسه « نيو بورت رود أيلند » ــ ويمكن القول على ذلك بأنه ورث هذا الحب مباشرة من « روجر وليامز » . وكانت « نيو بورت » فى صباه تقع تحت النفوذ اللاهوتى « لصمويل هو بكنز » بطل « الكالفينية المتسقة » ، وقد أطلق على أتباعه منذ ذلك الحين أنصار « هبكنز » ، وكان اعتقادهم فى أن مذهبه هو الإنجيل الوحيد الحقيقى قد بلغ حد التعصب المذهبى . يقول تشاننج : « لقد تعلقت بالدكتور « هو بكنز » على الخصوص من أجل نظريته عن النزاهة ، ولقد درست ببهجة عظيمة خلال حياتى المعهدية ، فلسفة « هتشسون » ، والأخلاق الرواقية ، وقد هيأنى ذلك ، لتقبل نظريات دكتور « هو بكنز » النبيلة ، القائمة على التضحية بالذات » [٢] وهو لم يتحوّل

---

(١) انظر ص ١٨٩ من :
William Henry Channing : Memoir of William Channing (Boston 1848) I.

(٢) المصدر السابق ص ١٣٧ هذه ملاحظة للسيد « د . أ . هوايت » من « سالم » وقد كان فى الفرقة المتقدمة على تشاننج بالكلية وعرفه معرفة طيبة . وانظر ص ١٦١ أيضاً : فى تلك الفترة بدأ يعظ ، فتحدث عن « دكتور هوبكنز » بتقدير حار ، كصديق ولاهوتى =

نحو « هو بكنز » فى ظلام اليأس ، ولـكن لأنه أدرك أن هذا اللاهوتى العتيد و إن يكن خشناً فى مجادلاته، فقد كان مذهبه أنبل فلسفة مستنيرة فى «نيو إنجلند». وقد بيّن «تشانتج» جرأة «هو بكنز» فى التوفيق بين الفلسفة الـكالڤينية، والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية ، والدين الطبيعى . وقد ظلت نظرية التقوى للـكيفية المميزة للقداسة ، وصقل ذلك الإحساس أو الشعور بالإلهى ، ظل هذا وذاك الموضوع الغالب على فـكر « تشانتج » حتى النهاية . وقد جعله هذا يأنف من النظرية الوحدوية . ومع أنه ذاد عن القضية الوحدوية حين كانت حقوقها وحرياتها مهدّدة ، إلا أنه آثر ألا يطلق على نفسه وحدويا أو أن يقحم نفسه فى مجالات متصلة بالنظرية المسيحية التاريخية . ولم يكن هذا راجعاً فحسب لامتعاضه من الشيعية ، بل وأشد من ذلك أيضا لضوئه الجديد الرسولى . على ذلك فمثالية «تشانتج» الأفلاطونية جاءت إليه من خلال مذهب التقوى الـكالڤينية، وقد هاجم تجريبية « لوك » ونزعته العقلية ، قبل أن يتعلم من « كوليردج » و « كنط » ، ونشأة الفكر المتعالى عامة .

والمنبع الثانى العام لفكر «تشانتج» هو المذهب التحررى ، أو المذهب الجمهورى . وأعنى بهذا الأخير تصوره المدنى أو الاجتماعى للفضيلة : ففى «هارڤارد» اكتشف استنارة «أدنبره» . فقد كان الأستاذ «داڤيد تاپان» ، بجامعة هارڤارد وهو الذى نشأ «تشانتج » متأثراً به ، متأثراً بدوره « بهتشسون » والنزعة التحررية فى الأخلاق بوجه عام . وكان يعظ على ما يلى : « إن الوطنية للمسيحية ليست شيئاً آخر غير سماحة عامة تحتضن ، بحساسية خاصة وطاقة فعّالة ، ذلك الفريق من

= معاً ، مؤكداً طابع السماحة الذى كان يطبع إحسانه ولاهوته وملاحظاً فى صراحة ووضوح « أنه يبدو أن أولئك الذين كانوا يطلقون على أنفسهم « هوبكنزيين » (أتباع هوبكنز) ... لا يعلمون إلا النزر اليسير عنه أو عن آرائه اللاهوتية الحقيقية » .

بنى البشر الذى تصل إليه قدرتنا على النفع فى أسمى درجة لها » .[١] وعن طريق الأستاذ «تابان» ، وجامعة هارفارد بوجه عام ، اكتشف « تشاننج » « هتشسون » ثم سائر الاسكتلنديين المتحررين . وكما كشف « هتشسون » «لتشاننج» عن أن القداسة ينبغى أن تكون قدرة طبيعية للإنسان ، فكذلك أوحى إليه « فرجسون »[٢] بأن التجدد الروحى هو رياضة اجتماعية تدريجية، وقد كان أكثر مجانسة لتشاننج من نزعة « فرجسون » العلمانية الأصيلة ، الجمع بين « هتشسون » و «فرجسون» وقد وجده فى رسائل «ريتشارد برايس» الإنجليزى المتحرر المنشق الذى أكسبه دفاعه عن الاستقلال الأمريكى عدداً كبيراً من الأصدقاء فى بلاده . وقد كتب « تشاننج » ما يلى :

« لقد أنقذنى «برايس» من فلسفة «لوك» . وزودنى بالنظرية الأفلاطونية فى الأفكار ، وكنت أقتدى به دائما فى كتابة كلمات ، الحق ، الحب ، الفكرة... الخ ، بالحروف الكبرى ، ويحتمل أن كتابه قد صاغ فلسفتى فى الصورة التى احتفظت بها دائما ، وفتح ذهنى على عمق مذهب الفكر المتعالى (الترانسندنتالى) وقد وجدت دائما فيما روته مدام «دى شتيل» من حكايات عن الفلسفة الألمانية ، وفى هذه الفترات الأخيرة ، أن هذه الفلسفة مماثلة لفلسفتى ، ولا يمكننى أن أقول إننى قد تلقيت أية فكرة جديدة منها ، والسبب واضح ما دام « برايس » هو أب لهذه الفلسفة كما هو أب لفلسفتى »[٣] .

---

(١) ص ١٣ : David Tappan : Sermon on the Annual Fast in Massachusetts, (أبريل سنة ١٧٩٨) (Boston 1798)

(٢) انظر :
Adam Ferguson : An Essay on the History of Civil Society (Edinburgh 1767).

(٣) انظر ص ٣٦٨ من :
Elizabeth Palmer Peabody : Reminiscences of Rev Wm. Ellery Channing, D. D. (Boston, 1880).

ولو لم تخطُ فلسفة « تشاننج » فى التقدم الاجتماعى إلى ماهو أبعد من ذلك، لعدّ نموذجا للفيلسوف المثالى « لنيو إنجلد ». ولـكن سرعان مادفعت به الظروف فور انتهـــائه من دراسته الجامعية ، إلى قلب الارستقراطية الجيفرسونية ، فى « ريتشموند » « بڤرجينيا » . فقدعاش خلال سنتين تقريبا (١٧٩٨ ـ ١٨٠٠) وهما سنتان دقيقتان بالنسبة إليه ، معلما خصوصيا فى أسرة من أسر « راندولف » وبطابع الحماس الذى يتميز به يشرح لأصدقائه فى الجامعة ما كان يدرسه :

«لقد تنوّعت آرائى السياسية ، بعد قليل منذ رأيتكم آخر مرة ، ولـكن قد لا يـكون من الإنصاف أن أنسبها للبيئة اليعقوبية فى «ڤرجينيا» . إننى لأرى العالم كحقل واسع من النشاط ، قصد به فاطره أن يصل بالخلق الإنسانى إلى حد الكمال. فالمنظمات الاجتماعية قيّمة فحسب بقدر إصلاحها للطبيعة البشرية ورفع شأنها أخلاقيا. فالثروة والسلطة اعتباران ثانويان ، وهما أبعد عن أن يشكلا العظمة الحقيقية لدولة من الدول. إننى لأخجل من بنى البشر، حين أرى أن المصلحة هى الرابطة الوحيدة التى تربط بينهم وبين بلادهم ، وحين أرى العهد الاجتماعى ، يصلح شأنه لا لغرض اللهم إلا لجمع الثروات ، ولرفاهية أمة عقد أبناؤها العزم على النجاح بالتقتير . إننى لأتوق أن أرى الوطنية تتألّق فى مبدأ أخلاقى ؛ لا أن تـكون فرعا للتقتير»[1] .

وأخيراً يا صديقى ، لقد دفعت بنفسى فى جرأة إلى التأمل فى الظروف الممـكنة للجنس البشرى للتقدم فى مجال التحسين . ووجدت أن التقتير هو

---

(١) انظر ص ٨٦ — ٨٧ من كتاب تشاننج المشار إليه آنفاً (أنظر هامش ١ ص ٦٤) .

السد الأعظم الذى يقف فى وجه مشروعاتى . وان أتردد فى تأكيد أن الجنس البشرى لن يكون أسعد حالا مما هو عليه فى الزمن الحاضر إلا بإقامة نظام للملكية »[١] .

«إننى مقتنع بأن الفضيلة والسماحة أمران طبيعيان للإنسان . وأعتقد أن الأنانية والتقتير قد نشآ من فكرتين غرسهما الشيوخ فى نفوس الشباب ١ ـ أن لكل فرد مصلحة يسعى إليها متميزة من مصلحة الجماعة ٢ ـ أن البدن يتطلب عناية أكثر من العناية التى يتطلبها الذهن .

«وأعتقد أن هاتين الفكرتين باطلتان . وأعتقد أنك لا تستطيع أن تمحوها ما لم تحث أبناء البشر على أن يكفّوا عن العمل بمقتضاها ، أعنى إلى أن يكون فى وسعك أن تحفزهم على ١ ـ هدم جميع تمييزات الملكية (وهى ـ كما ترى ـ التى تبقى على هذا التمييز المزعوم للمصلحة) ؛ وأن يجمعوا كل ما ينتج عن عملهم فى مستودع عام . بدلا من أن يكتنزوها فى مخازنهم الخاصة ٢ ـ أن يصبحوا على وعى حقيقى بقوى الذهن وكبريائه »[٢] .

« لقد تغيرت أخيرا جميع مشاعرى وعواطفى . لقد حدث أننى اعتبرت المكاسب الأخلاقية هى الموضوع الواحيد الذى نسعى إليه . والآن لقد وهبت نفسى فى خشوع لله . إننى لأعتبر الحب الأسمى له ، هو أول الواجبات كلها ، والأخلاقية تبدو مجرد فرع من طريق الدين الجياش بالحياة ، إننى أحب بنى البشر لأنهم أبناء الله »[٣] .

لقد كان « تشانفج » فيما يظهر يوشك أن ينضم راعيا لمستوطن المهاجرين

---

(١) نفس المصدر السابق ص ١١١ .
(٢) نفس المصدر ص ١١٣ — ١١٤ .
(٣) نفس المصدر ص ١٢٦ — ١٢٧ .

الاسكتلنديين الذين كان مبدؤهم الأساسى هو الملكيه المشتركة[1] حين دعاه أهله للعودة إلى « نيو إنجلند » . لقد عاد الشيوعى الشاب بهذا الفهم العقلى إلى موطنه . وقد تحوّل بحماس السياسى إلى إيمان دينى ، وجعله تقشفه الجسدى البالغ حد التعصب ، حطاماً بدنيا ، وزوّده بذلك الشحوب « الروحى » لبشرته الذى غدا مشهورا به . ومنذ ذلك الحين لم يعد يدين بالمذهب الجمهورى العلمانى ، واهباً نفسه عن إحساس وطنى بالواجب للخير العام ، ولا تقيًّا ، ناظراً فحسب إلى الأخلاقية العلمانية . لقد رأى أن التقوى والواجب يلتئمان فى دين الإنسانية .

وقد كان لديه مشروع تأليف رسالة فلسفية ، لم يكتبها أبداً . ولعنوانها مغزاه : « مبادىء العلم الأخلاقى ، والدينى والسياسى » وكان الهدف منها إظهار اتحاد الأخلاق والدين ،والسياسة . أعنى ، الروابط المتداخله بين التقوى ، والفضيلة ، والوطنية الجمهورية . وفى المقدمة التى انتوى تصدير هذه الرسالة بها كتب يقول :

« إن الكمال الحقيقى للإنسان هو فى الفكرة العظيمة للعلوم الأخلاقية ، فمن الواجب إذن فحص طبيعته بغية تحديد قانونها المركزى ، والغاية التى من أجلها ينبغى إقامة جميع المنشآت المدنية والسياسية . . . . مثل هذه النظرات للطبيعة البشرية ، هى إذن نظرات هامة غاية الأهمية . وبفهم الناس يكون بين أيدينا مفتاح التدبير الإلهى للعالم[2] » .

وقد كانت هذه العناية الملحّة بالطبيعة البشرية موضوعا مألوفا خلال عصر الاستنارة ، ولكنه يشير إلى قصد له مغزاه فى الهدف . كان هدف « لوك » الوصول إلى أصل الفهم الإنسانى من أجل الكشف عن جذوره الطبيعية . وكان هدف « تشاننج » الوصول إلى كمال الطبيعة البشرية لتحقيق إمكانياتها .

---

(١) نفس المصدر ص ١١٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

وقد أعلن بجرأة هذه الإمكانيات فى موعظته المشهورة « مماثلة العبد للرب » وكانت إحدى الصياغات الأولى لمذهب الفكر المتعالى .

وسعياً نحو هذا الهدف ، قام «تشاننج» بتعديلات لها مغزاها فى التصورات التى تلقاها عصر الاستنارة . ففكرة « سماحة منزهة » حوّلها إلى فكرة « إحسان منتشر » . والطابع المميز للسماحة الحقيقية هو — تبعاً له — انتشارها الاجتماعى ، لا — كما هو الشأن عند «إدواردز» — تميز موضوعها ، أعنى وجودها العام . فهذا التصور الاجتماعى الإنسانى للحب جمع معاً تصورات الحب المقدس فى مذهب التقوى ، والترفع عن المصلحة الخاصة بين الأخلاقيين ، والفضيلة العامة عند الجمهوريين ،[1] وعلى ذلك ، فعدالة الله هى فى الحقيقة صورة لرحمته فقط . فالله يعين الإنسان على أن يغدو كاملا بالتدريج . هذا التجدّد للإنسان أو هذا التقدم الأخلاقى يتضمن أيضا « التجدُّد الاجتماعى » الذى يجب أيضا أن يكون تدريجيا ، ويكون بذلك عِدْلا للإصلاح أو التقدم . وأيّا ما كان فاستمرار « تشاننج » على استخدام مصطلحات التجدّد ليس أمراً لفظياً ، وإنما هذه ضريبة تقواه الدائمة . ولكن تقواه الآن أضحت تقوى مصطبغة بالصبغة الاجتماعية[2] لقد تحوّل « تشاننج » عن الكنائس وهى « مجتمعات جزئية »

(١) كتب يقول : « أخشى أن أقول إن نفوذ كثير من تأملات رجال بارعين فى الطابع الإلهى ، أفضى إلى تجريد الله من ذلك الحنان الأبوى الذى يمس شغاف القلب . وأخشى أننا قد تعلمنا أن ننظر إليه فى رعونة على أنه لا يملك إلا سماحة عامة » . (انظر المصدر السابق I ص ٢٥٣) . « إنى قد شعرت ورأيت أن الله مريد إلى أقصى حد أن يهب شيئاً من « روحه للقدّس » ومن قوته ونوره إلى كل إنسان يكدُّ فى جِدّ ليقهر الشر ، ويسعى حثيثاً نحو الكمال الذى هو وحده الملأ الأعلى » . المصدر نفسه II ص ٣٤٥) .

(٢) « يبدو لى أن دلالات الزمن تشير إلى تحول عظيم موشك فى المجتمع ، مؤسس على الحقيقة الجوهرية ومعبر عنها ، ألا وهى أن غاية المجتمع هى الارتقاء بجميع أعضائه ككائنات عاقلة وأخلاقية ، وفى كنفه نتوقع من كل إنسان أن يساهم فى هذا الشأن بمقتضى قدرته . وعلى النظام الحالى الأنانى المنعزل عن المجتمع ، أن يخلى الطريق للمسيحية ، وإنى لأرغب جاداً أن نتمكن من النهوض بدورنا نهوضاً تاماً لتحقيق هذا التطور الذى هو أفضل جميع التطورات » (نفس المصدر III ٣٨) .

إلى المجتمع عامة كطريق لتجدد النعمة الإلهية . إن « التجدد الدائم » لأعضاء المجتمع هو واجب المجتمع من حيث هو كذلك . لقد كان « تشانتج » يتحدث فى كل مناسبة حديثا أشبه بحديث جمهورى من أنصار «جيفرسون» ، فى حدود الإصلاح السياسى ، ولكن فى الجملة يبدو أنه قد تبدد وهمه فى ذلك الخط المرسوم . فالسمو الأخلاقى لا يمكن أن يأتى خلال السياسة . لقد كان صريحاً فى هذه النقطة وخاصة بعد عودته من أوربا سنة ١٨٢٣ .

«لقد عدت بنظرات للمجتمع تجعلنى أبتهج ابتهاجا لم يحدث لى قط من قبل فى الوعد الذى نجده فى الدين المنزل ، بتجديد أخلاقى للعالم . إننى لا أتوقع إلا القليل فالأقل من الثورات ، والتغيرات السياسية ، والمعارك العنيفة — ومن أولى الأمر ومن الإجراءات العامة — وفى كلمة واحدة من كل تعديل خارجى للمجتمع . فالمنظمات الفاسدة ، تعقبها منظمات أخرى فاسدة كذلك ، بينما الطريق الرئيسى يعيش فى قلب الأفراد والأمم ، ولا بد من أن نجد الترياق الوحيد فى تغيير أخلاقى ، لا يصلح للنهوض به إلا المسيحية والسلطة الإلهية التى تقترن بها[1] » .

« فنحن جميعاً نرى أن الحرية المدنية لم تولد ذلك التحسين المباغت والإعلاء الفجائى للطبيعة البشرية وهو ما كنا نأمل فيه واثقين ، كذلك لم تحمل الحرية الدينية جميع الثمار التى تمنيناها . لا زال هنالك أمامنا عمل طيب للنهوض به . فلن تسود العبودية ، والتعصب ، والتكالب على الدنيا إلى الأبد[2] » .

فالرق ، والتعصب ، والتكالب على الدنيا ، أعداء ثلاث ، للمذهب الجمهورى ، والعقل ، ومذهب التقوى على التوالى . ومن أجل المعركة ضد هذه الأعداء تفانى

---

(١) المصدر نفسه II ص ٢٤٩ .

(٢) المصدر نفسه III ص ٣٠٨ .

« تشانتج » تفانيا قلبياً فى نزعته الإنسانية . وهكذا بلغ التمجيد الأخلاقية والطبيعة البشرية الذروة فى فكر « تشانتج » ، كما بلغها أيضاً فى عصر الاستنارة بوجه عام . والانتقال من الاستنارة إلى مذهب الفكر المتعالى انتقال غاية فى الدقة هنا بحيث يصعب استكشافه .

٦ — الفكر الحر:

ولقد كان جناح أقصى اليسار فى الاستنارة ، هو ذلك الجناح المناصر للمذهب العقلى كما بسطه العلمانيون ؛ وهم عادة من المحامين أو الأطباء الذين يقفون فى وجه رجال الكهنوت ورجال الكنيسة ولقد كانت كتابات « بلونت » و « كولينز » ثم « ڤولتير » و « ڤولنى » و « بين » نماذجا للمذهب الربوبى الأمريكى على هذا النمط ، وليس فى الموقف الأمركى تميز أو أصالة . وأروع وأول شخصية من هذا النمط كانت شخصية « إِثان آلن » من « ڤرمونت » وقد تأثر فى شبابه بطبيب حر التفكير ، وكأسير للإنجليز سمع وقرأ عن آراء الملحدين. ورسالته : «العقل هو مهبط الوحى الوحيد للإنسان» ظهرت سنة ١٧٨٤ . وفى هذه الرسالة هاجم الضلالات النصرانية، والوحى، والمعجزات ، والعياذ بالسلطة ، وكل شىء خاص بالمسيحية . وهو لم يعتقد فى الله والخلود فحسب ، بل حاول أيضاً أن يبرر تبريراً عقلياً معتقداته بأسلوب ربوبى خالص . والذى يعنينا من الناحية الفلسفية أكثر من رسالته مهبط الوحى هو كتابه الذى لا يعرفه إلا القليلون : «مبحث فى السمو الكلى للموجود، وطبيعة النفس البشرية وخلودها وواسطتها » نقتبس منه هنا فقرة لها قيمتها :

« ربما كنا أشد الموجودات التى فى حجمنا فى العالم، أنانية ، وقدما ، وفكراً . ومع ذلك فمن أجل إكمال سُلمّ الوجود ، يبدو لازما أن حلقة الوجود

«التى تسمى الإنسان لا بد أن تكون موجودة . وما دام لدينا وجود إيجابى فى كنف الحكم الإلهى فليس يمكننا أن نفشل فى أن نكون خيراً مما لم نكن عليه[1]» .

وفى هذا المبحث يبسط « آلن » ربوبية أصيلة ، فالله « هو جوهر عاقل لا متناه » ، حاضر فى الجواهر الجزئية الروحية أو النفوس ، وهى علاوة على ذلك مكانية وليست « لا مادية » . وثمة كتاب آخر أهم وإن كان أصغر حجماً من كتاب « آلن » ذلكم هو كتاب « إليهو بالمر » : « مبادىء الطبيعة » (١٨٠١) وهو تعبير عن الفكر الحر كحركة منظمة . ولقد كان « بالمر » واحداً من عدد من مبشرى المذهب العقلى الجوالة . ففى عدد كبير من المدن ساعد على تنظيم « معابد العقل » أو « الجمعيات المؤلهة » (ومن بينها جمعية « تامانى » فى نيويورك) . وقد كانت « صديق اللاهوت » و « معبد العقل » من المطبوعات الدورية النموذجية لهذه الحركة ، وكان « بالمر » من أنشط الناشرين . وكان يحاضر فى شمال الشاطىء الأطلنطى وجنوبه ، وكتابه « مبادى الطبيعة » هو مجمل لمحاضراته .

وقد كان « بالمر » يعنى « بمبادىء الطبيعة » أن العلماء المحدثين حين صاغوا قوانين الحركة حرروا أيضاً الطاقات فى المادة و « الطاقات الأخلاقية فى الطبيعة البشرية » إلى حد أن القوة الطبيعية للعقل لن تلبث أن تهدم المعتقدات المتكلفة الجائرة . وينبغى للناس بالطبع أن يحتضنوا المبادىء التالية : —

١ — أن العالم يستلزم وجود إله أعلى واحد ، جدير بحب الموجودات العاقلة .

---

(١) انظر ص ١٦٥ من :

Paul Russel Anderson & Masc Harold Fisch (eds): Philosophy in America (N. Y, 1939).

٢ — أن الإنسان مزود بملكات أخلاقية وعقلية كافية لإصلاح طبيعته وحصوله على السعادة .

٣ — أن الدين الطبيعى هو وحده الدين الكلى ، وأنه ينشأ من العلاقات الأخلاقية للموجودات العاقلة ، وأنه يرتبط دائماً بالتقدم الإصلاحى ، والرفاهية المشتركة للجنس البشرى .

٤ — أن من الجوهرى للصالح الحقيقى للإنسان ، أن يحب الحقيقة ويمارس الفضيلة .

٥ — أن الرذيلة حيثما كانت مدمّرة ومعوّقة لسعادة الفرد والمجتمع .

٦ — أن الموقف السمح ، والأعمال البارة ، هى واجبات أساسية للكائنات العاقلة .

٧ — أن الدين الممتزج بالاضطهاد والحقد لا يمكن أن يكون من أصل إلهى .

٨ — أن التربية والعلم جوهريّان لسعادة الإنسان .

٩ — أن الحرية المدنية والحرية الدينية متساويتان من حيث كونهما جوهريتين لمصالحه الحقيقية .

١٠ — أنه لا يمكن أن تقوم سلطة إنسانية يكون الإنسان مسئولاً أمامها عن آرائه الدينية .

١١ — أن العلم والحقيقة ، والفضيلة والسعادة ، هى الموضوعات العظيمة التى ينبغى أن يوجه صوبها نشاط الملكات الإنسانية وطاقتها .

وكل عضو يسمح له بالالتحاق بهذه الجمعية ، سيجعل من واجبه بكل منهج مناسب فى مستطاعه ، أن يرفع شأن قضية الطبيعة والحقيقة الأخلاقية ،

وجها لوجه أمام مخطّطات الخرافة والتعصب ، التى تزعم أنها من أصل إلهى[1] .

وعلى أساس هذا الإيمان بالدين الطبيعى دعا « بالمر » لتحديد « العلم المدنى » خلال الثورة الأمريكية .

« لا ينبغى أن نسلم بأن الناس سيظلون على جهلهم بالظروف الأخلاقية فى الطبيعة بعد أن تعلموا مبادىء العلم المدنى . فيجب على الثورة الأمريكية أن تتولى تحديد الظروف الأخلاقية للانسان تحديدها لظروفه المدنية ، ومن اليقينى أن هاتين المهمتين تتساويان فى الضرورة والأهمية من حيث واجب إنجازها . فعلم الأخلاق هو أشد العلوم كلها ضرورة لسعادة الإنسان . . . . فالإنسان وقد أيقظته فاعلية الفكر ، وألهمته الثورة الأمريكية ،سيجد مما يتسق مع ميوله ومصلحته أن يفحص كل العلاقات الأخلاقية فى طبيعته ، حتى يحسب بدقة نتائج طاقته الأخلاقية[2] » .

ولا يساوى شيئاً أن « مثقفى » الحركة الديمقراطية ، وحتى زعماء الجناح الأيسر — مثل « توم بين » — لم يكونوا ملحدين كما لم يكونوا زعماء عماليين .

لقد كانوا برجوازيين أقصى ما تكون البرجوازية ، وكانت الحرية بالنسبة إليهم تعنى توفيقا بين الدين الفردى والحرية الفردية للتجارة . وكان هنالك عدد لا بأس به من محافظى السياسة المناهضين للكنيسة الذين فشلوا فى المساهمة فى وجوه النشاط الاجتماعى للأندية الديمقراطية ولكنهم طالعوا كتابات أعضاء هذه الأندية معا مع كتابات « فولنى » و « جودوين » ومناهضى الكنيسة من الأوربيين ومن الأمثلة النموذجية لهؤلاء « تشارلز جيمس كنت » من نيويورك

---

(١) انظر ص ١٠—١١ من :
Elihu Palmer : Posthumous Pieces (N. Y, 1824).

(٢) انظر ص ٢٦ — ٢٧ من :
Elihu Palmer : An Inquiry Relative to the Moral and Political Improvement of the Human Species (N. Y. 1797).

و « وليم دنلاب » من كتاب المسرح فى نيويورك ، و « جورج واشنطن » وهو أنجليكانى عاق ، و « ستيفن هوبكنز » حاكم « رود أيلاند » وآخرين . وحين هاجموا المسيحية فسروا هجومهم بأنه يعنى أنهم يهاجمون أولا المنشآت الدينية والامتيازات الأسقفية الأخرى. فقد تغنى « جو بل بارلو » فى « كولومبياد » وهى ملحمة عصر الاستنارة الأمريكى ، تغنى فى هذه الملحمة بمدائح الربوبية . ولكنه تمنى أن يبشر بهذا الإيمان المتحرر فى الكنائس الحرة . وحتى سياسة الجمهوريين أنصار « جيفرسون » ، واقتصادهم كانا ضد الإقطاع وضد الملكية أكثر من انتمائها للنزعة الديمقراطية الأصلية . فحين حاول زعماء العمال خلال العهد الجاكسونى أن يضموا إلى صفوفهم صحافة الفكر الحر وأنديته، فشلوا فى أن يجذبوا إلا فريقا صغيرا من الزعماء ، ذلك لأن أعضاء هذه الجمعيات كانوا بعيدين عن أن ينخرطوا فى السلك العمالى ، وعدد قليل منهم قام بنصيب فعّال فى الإصلاحات الأصيلة ، مثل الجهاد ضد الرقّ ، ولا نقول شيئا عن الاشتراكية .

٧ — الفلسفة الطبيعية :

لقد كان المفكرون الأحرار ، بعبادتهم للعقل ، رسلا حقيقيين لنشأة الفلسفة الطبيعية ، فقد اتسق حماسهم الدينى، مع الطاقة العلمانية البنّاءة فى عصر الاستنارة التى بلغت أوجها فى تقدم العلوم الطبيعية، ووجدت شفيعا لها فى هذا التقدم. ونكاد لا نحس ذلك الانتقال من الفلسفة الطبيعية إلى العلم الطبيعى ، و هذا الانتقال يمثل ما يمكن أن نطلق عليه تمايز العلوم أو اختلافها .

وقد كانت الجمعية الفلسفية الأمريكية التى تأسست فى سنة ١٧٤٢ بفضل التعاون بين « بنيامين فرانكلين » و « دفيد ريتنهاوس » وعلماء عديدين آخرين،

تحقيقا جاسيًّا فى أمريكا المثل الأعلى الموسوعى للفلسفة الطبيعية كاستطلاع شامل مشترك . وفى سنة ١٧٦٩ حثّ «فرانكلين» أعضاء الجمعية الفلسفية الذين كان يدعوهم « الفضلاء أو العباقرة » لكى يتحدوا مع جماعته من أجل تنمية المعرفة المفيدة . وكان يوصى بأن تضمَّ الجمعية دائما بالإضافة إلى « الطبيب وعالم النبات ، وعالم الرياضة ، وعالم الكيمياء ، والميكانيكا والجغرافيا (أعنى الفضلاء) فيلسوفا طبيعيا عاما . وأن هؤلاء الرجال يلتقون ويتراسلون ليتبادلوا الاكتشافات ، وليفحصوا الوسائل العملية لحل المشكلات الفنية التطبيقية فى الطب والزراعة ، والهندسة ، والفنون الأخرى » . وقد تأسست جمعية مماثلة (جمعية المكتبات) فى «شارلتون» ، فى كارولينا الجنوبية سنة ١٧٤٨ . ومذكرات « جيفرسون » عن ولاية فرجينيا (١٧٨٣) هى أوّل مؤلّف أمريكى هام فى التاريخ الطبيعى . فالتشجيع العظيم الذى حبا به رجال الأعمال أمثال « فرانكلين » و « جيفرسون » و « كولون » ، العلم البحت والتطبيق معاً ، كان شاهداً لا على اتحاد الاهتمامات السياسية والطبيعية عند نفس الأشخاص فحسب ، بل أيضا على غلبة الاهتمام الفلسفى فى اكتشاف « مبادىء الطبيعية » فى جميع المجالات . ولقد كان لرجال الطب الصدارة فى استثمار مثل هذه الفلسفة الطبيعية ، ولكن رجال الكهنوت أيضا قد أصابتهم عدوى الفضول العلمى (تشهد بذلك الأبحاث التى نهض بها فى التاريخ الطبيعى ، وعلم الحياة ، «جوناثان إدواردز » و « تيموتى دويت » و « جيرمى باكناب » و « ل . د . فون شفينتز » و « هنرى مهلنبرج » و « ف . ا . ملشيمر ») كما أصابتهم كذلك عدوى التشوّق الفلسفى للدين الطبيعى .

وثمة ثلاثة رجال إلى جانب أولئك الذين أشرنا إليهم آنفا يستحقون التقدير الخاص « كفلاسفة طبيعيين عامين » : كان « دفيد ريتنهاوس» (١٧٣٦ — ١٧٩٦) من فيلادلفيا عالم فلك ممتاز وعالم رياضة ، ومع أنه قد حظى بالتميز فى مهنته ،

فإن نفوذه الفذ على مواطنيه يرجع بدرجة أكبر إلى أنه كان رمزاً حياً للتفانى فى العلم الطبيعى. فلم يكن فيلسوفا للطبيعية، إلا لأنه كان يشيد بقيمة التحقيق التجريبى للنظريات ، ولكنه كان قادراً على أن يجعل الجمهور يتأثر بجمال المنهج الرياضى ودقته فى فهم الحركة الطبيعية : فجهازه المشهور الذى يبين حركة الكواكب، أو نموذج المجموعة الشمسية ، وبراعته فى تفسير الأحداث الفلكية والتنبؤ بها جعل له فى المجال الشعبى نوعاً من البطولة التى « لألبرت أينشتين » فى أيامنا هذه .

وثمة رجل آخر من رجال العلم المهمين ، وهو « بنيامين رش » (١٧٤٥ — ١٨١٣) وهو أيضاً من فيلادلفيا ، وكان طبيباً ومعلماً للطب ، وقد كان لما حققه من نجاح تجريبى فى الطب ، ولمحاضراته الفذة عن « نفوذ الأسباب البدنية على الملكة الأخلاقية » حافز دائم لعلم النفس البيولوجى ، وكان عنوانا على مدرسة «أدنبره» فى الفلسفة الطبيعية والحكمة الدنيوية . ومن ثم فقد عرض على تلاميذه فى فيلادلفيا توفيقا غريباً بين العلم التجريبى، والتقوى والحماس للإصلاحات الإنسانية. وقد طبّق أبحاثه على قوة العواطف لا فى الحالات الفردية فى المرضى ، بل أيضاً على المشكلات الاجتماعية ، فقد حاول مثلا ، بطريقه مضطربة جداً ، أن يدافع عن الدين ، على أساس « عملية الخلاص » التى تجعل الإنسان سعيداً فى هذه الحياة .

« للأديان المختلفة فى العالم نفوذ ملموس على الحياة الإنسانية بالنشاط الذى تثيره فى الذهن . فالإلحاد هو أسوأ العقارات المسكّنة للفهم والعواطف . فهو يجرّد الفكر من أسمى ما فيه ، ويجرد الحب من أكمل الموضوعات الممكنة . فالإنسان متدين بالطبع ، كما هو حيوان اجتماعى أليف سواء بسواء . ونفس الانتهاك الذى تنتهك به ملكاته العقلية ، بسلبه الاعتقاد فى الله ، هو الذى يحدث له حين يحكم

عليه بأن يعيش فى زنزانة ، محروما من حياة الأسرة والمجتمع ، ومباهجها . وقد برهن الملحدون فى أوربا على الرابطة الضرورية التى لا تتزعزع بين نسيج الذهن البشرى ، وبين تقديس موضوع من نوع ما ، فبعد أن نبذوا جانب الله الحقيقى ، أحلوا محله تقديس الطبيعة والحظ ، والعقل البشرى ، وأقاموا فى بعض الأحوال احتفالات باذخة رائعة . إن الأديان هى صديقة الحياة ، بقدر ما تسمو بالفهم ، وتؤثر فى عواطف الأمل والحب ، ولقد بينت لكم من قبل أن المسيحية حين يؤمن بها وتُطاع فى كنف اتساقها الأصلى مع ذاتها ، وبالصفات الإلهية ، قمينة أن تُفضى إلى هذه الآثار أكثر من أى دين آخر فى العالم . تلكم هى عملية الخلاص فى نظريات المسيحية وتعاليمها بصدد الصحة والحياة . وسلطتها الإلهية لا تنهض على أية حجة أخرى وهذا وحده يكفى لكى نوصى الجميع بأن يؤمنوا بها . ولسنا ندرى على اليقين إلى أى مدى سيستمر الجنس البشرى فى إيثار مناهج وأغراض يستعيض بها عن هذا الحافز المنعش . ولكن سيأتى الوقت الذى نتأكد فيه من تسامى العقل على موضوعاته الحقيرة الحاضرة ، ومن عودة العواطف المارقة إلى نظامها الأصلى . وأعتقد أن هذا التغير فى ذهن الإنسان سيتم فقط بنفوذ الدين المسيحى ، بعد أن تتبدد جميع الجهود التى يتوسل العقل البشرى فى الوصول إليها بالمدنية والفلسفة والحرية والحكومة »(١) .

وحاول بالمثل أن يبرهن بطريقة لطيفة على أن البيئة الأمريكية كانت مليئة « بحوافز » الخلاص .

« ليست الحياة الحيوانية فى أى جزء من النوع البشرى ، بأكمل منها فى سكان بريطانيا العظمى والولايات المتحدة الأمريكية . فبفضل الحوافز الطبيعية التى ألمعنا

(١) انظر ص ٦٧ — ٦٨ من :
Benjamin Rush: Three Lectures upon Animal Life (Philadelphia 1799.)

إليها يقع هؤلاء السكان دائما تحت نفوذ الحرية المنعش . فهناك اتحاد لا ينفك بين السعادة الأخلاقية والسياسية ، والمادية ، وإذا صح أن الحكومات المنتخبة النيابية هي أحب الحكومات للفرد ، كما هي أفضل الحكومات للرخاء الوطني ، لترتب على ذلك بالطبع أن تكون أصلح الحكومات للحياة الحيوانية . ولكن هذا الرأى لا ينهض على استقرار مستمد من العلاقة القائمة بين الحقائق الخاصة بجميع الموضوعات . فكثير من الوقائع تثبت أن الحياة الحيوانية توجد بكمية أكبر ولزمن أطول في ولاية « كونيكديت » المستنيرة السعيدة — حيث وجدت الحرية الجمهورية أكثر من مائة وخمسين عاما — منها في أي قطر من الأقطار على سطح البسيطة[1] » .

والأهمية الفلسفية « لروش » تتمثل بصفة رئيسية في أنه قام بمحاولة علمية مثيرة للبرهنة على قيام وحدة باطنة في « قابلية الإنسان للإثارة » وبالتالي ، معرفته ، واقترح — وإن لم يكن قد دعا إلى ذلك — أنه ليس هنالك انفصال أصيل ممكن بين البدن والنفس ، بين الطب والأخلاق ، بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الاجتماعية .

وأروع شخصية بين العلماء ، وأقلها انصرافا للعلم هي شخصية « توماس كوبر » (١٧٥٩ — ١٨٣٩) ، وقد تتلمذ في الكيمياء على « بريستلي » بانجلترا ، وكان مثل أستاذه لاجئا من الاضطهاد الديني والسياسي . وقد كان أقرب إلى أن يكون ماديا خالصا من أيٍّ من أصدقائه (بمافيهم أعز أصدقائه « جيفرسون ») الذين اتهموا في كثير من الأحيان بالمادية والإلحاد . وكان « كوبر » أشد العلماء صراحة في عدائه للكنيسة ، وكذلك كان أكثرهم إقداما على تطبيق علم النفس المادي عنده على أعم المشكلات في الأخلاق والدين .

(١) ص ٦٩ من المصدر السابق .

وَفد إلى أمريـكا سنة ١٧٩٤ وانخرط بغاية الإخلاص والتفانى فى حملة « جيفرسون » ، وأصبح قاضيا فى « بنسلفانيا » حتى عام ١٨١٩ ؛ حيث رشحه « جيفرسون » أول مدير لجامعة فرجينيا . ولـكنه بدلاً من ذلك أصبح أستاذا للـكيمياء ؛ وعـيّن فيما بعد مديراً لجامعة « سوث كاروليينا » حيث كان له نشاط عظيم . وقد غدا من القادة فى الدعوة إلى إلغاء حقوق الولايات ، وكتب رسالة فى الاقتصاد السياسى .

ويتبين مما سبق أن رجال العلم جعلوا بطرائق متنوّعة ، من الفلسفة الطبيعية مجالا مثيرا للاستـكشاف، ورمزا للاتجاه الذى ينبغى أن تسلـكه الفلسفة الأخلاقية لتحقق تقدما مماثلا . وبإثارة خيال الجمهور ، كان هؤلاء الرجال فى فترة محدودة أشد فاعلية من رجال الدين ، وكانوا أقصى ما يـكونون فاعلية حين أهملوا اللاّهوت إهمالا تاما . وقد كانوا هم أنفسهم فيما أنجزوه من إظهار وحدة العقل العلمانى ونفعه ، أروع برهان على « الفخر بالعقيدة » . إن قدرة الفلسفة الطبيعية على تحقيق التقدم كانت أعظم فى إقامة مبادىء الطبيعة فى الأخلاق والتربية فى أمريكا، من كل الفلسفة الطبيعية التى دعا إليها المفـكرون الأحرار على الإطلاق . إن الاستقارة ما برحت تعيش فى العلوم الطبيعية ولـكن ما يسمى العلوم الأخلاقية والعقلية كان مصيرها أن تحتمل قرنا آخر من المجالات الفلسفية .

الفصل الثالث

القومية والديمقراطية

١ — قومية الهوبج :

كان هناك مدرستان في تيار الفلسفة الاتحادية خلال عصر الاستنارة الأمريكي، وما لبثت هاتان المدرستان أن واجهت إحداهما الأخرى مواجهة مُسّرة في الحرب الأهلية . ومع ذلك فقد كان أتباع هذه وتلك في أيامهم الأولى زملاء شركاء . والمدرسة «الدستورية» التي ازدهرت في « نيو إنجلند » ، وجدت أجلى عرض لها في كتابات «چون آدمز» وكانت بصفة خاصة مجانسة للكالڤينيين، تجاراً بيوريتان وملاكا اسكتلنديين على حد سواء . وكانت هذه المدرسة بمثابة جبهة مشتركة للمصالح للأرستقراطيين أصحاب الأراضي ، ورجال التجارة أولا ضد التجارة الإنجليزية ، ثم ضد ملاك الأراضي الزراعية في الجنوب ، وأخيراً ضد طبقات المدينة التي لا تملك شيئا والتي كان الأغنياء يظنون أن مصالحها لا اعتبار لها ، لأنها ليست مقررة ثابتة .

وقد كانت المصلحة العامة عادة تعدل في أذهان أولئك الاتحاديين أمن رأس المال في الأرض والسفن . وقد فسّروا عبارة « الدفاع المشترك والرفاهية العامة » البارزة في ديباجة الدستور ، بطريقة دقيقة بحيث لم تعد الرفاهية العامة تعني أكثر من الدفاع المشترك . والواقع أن أصحاب النظريات هؤلاء قد استخدموا «الكومنولث» استخداما اصطلاحيا بحيث لم يعد يعني أكثر من اتحاد « العدالة والمساواة » ، «القانون والنظام». وينبغي أن نتبع في تسمية هذه المدرسة اصطلاح «آدمز » أعني «الفدرالية النوڤانجليانية» .

والمدرسة الأخرى وهى مدرسة «قانون الحقوق» وجدت بين أئمة الناطقين بلسانها ، «توماس جيفرسون» ، وجمهوريي ڤرجينيا . وقد أطلق على هؤلاء عادة جنباً إلى جنب مع « النوفانجليانيين » « اليعاقبة » . والحق أن هاتين المدرستين ما ابثت أن انقلبت إحداهما على الأخرى إبّان الثورة الفرنسية وخلال عهد نابليون، ذلك لأن إحداهما كانت تناصر البريطانيين ؛ والأخرى الفرنسيين ، فى المبادىء العامة وفى السياسة الخارجية على حدٍ سواء . ولم يكن جمهوريو الجنوب بأقل أرستقراطية من اتحاديى الشمال ، ولكنهم ينظرون فى حطة لطبقات مختلفة — فهم يأخذون كأمر مسلم به (باستثناءات قليلة ملحوظة ، بينها « جيفرسون » نفسه) — بأن هنالك مخلوقات، هى عبيد ، بالطبع ، بالطبيعة لكى يتلقوا الأوامر السمحة لحكومة المزارع . ولكن هؤلاء الأرستقراطيين فى الجنوب كان لهم أصدقاء من عامة الشعب فى المستعمرات الشمالية ، وكانوا يحتفون بهم كأخوة مواطنين مناظرين لهم فى « الأندية اليعقوبية » أو فى « الجمعيات الديمقراطية » .

وثمة أسطورة نشأت وما برحت حيَّةً وهى أن فى الجنوب « ليس هنالك عامة الناس » . فليكن ما يكون ، فإن الجمهوريين بڤرجينيا الذين كانوا مرتبطين ارتباط أهل « نيو إنجلند » فى اتحاد دائم، لم يلبثوا أن وجدوا أنفسهم على مضض منهم، فرقة أو حزبا يمثل مصالح طائفية وطبقية . ومن ثم فقد دفعوا إلى أن يلحوا إلحاحا متزايداً على سيادة الولاية أكثر من سيادة الحكومة الإتحادية .

وكان « ألكسندر هاميلتون » فى ذلك الحين، معارضاً للاتحاد معارضة أصيلة فى فلسفته . فلم يكن إبن الاستنارة ، وإنما كان مؤسس قومية جديدة ، كان « بيورك أمريكى » ، كما أطلق عليه بحق « جيفرسون » . ولقد سخر منه القدر ، إذ اضطر أن يكتب كثيراً عن العلاقات الاتحادية ، وأن يلعب دور سةالسيا

الاتحادية فى « نيو إنجلند » ، ومع ذلك ، فقد كان لتفكيره أسس وأهداف مختلفة بالمرة عن ذلك . ولقد سمى نفسه « ابن القارة » ، وقدتصور على غرار أهل نيويورك فى الجيل التالى ، أن النمط الإقليمى الذى يدعو إليه هو برنامج أمريكى على الحقيقة

وما برح المؤرخون،ولا نقول شيئاً عن الساسة،يتجادلون حول ما إذا كانت قومية « هاميلتون » الاقتصادية هى من الوجهة العملية أشد تأثيراً من سياسة الجمهوريين الاتحادية فى تأسيس الولايات المتحدة ، ولكنها على اليقين أسست الرأسمالية الأمريكية .

لقد كان « هاميلتون » فريداً فى عصره ، ليس فقط فى كونه قوميامتحمسا ولكن أيضاً فى إرساء نظريته على قاعدة الاقتصاد السياسى أكثر من إرسائها على قاعدة « علم الحكومة » . وقد كان « هاميلتون » من الناحية العقلية أبعد بكثير من الحلفاء الاتحاديين عن الجمهوريين : والدليل على ذلك ازدراء « جون آدمز » المتزايد لسماحة «هاميلتون»؛ فحينما كان شابا درس فلسفات الاستنارة، وتعكس أولى رسائله فى الجدل السياسى،التى نشرت قبل الحرب الثوريةالأفكار الجارية إذ ذاك من « حقوق طبيعية» و «حرية» وغيرها.وقدجعلت منه دراساته المتحمسة للثورة فى « كنج كوليج» ثوريا مستنيراً ، وقبل أن يحصل على درجته العلمية كان قد ألف جماعة من الميلشيا ، وقد أنفق معظم حياته وهو على اتصال وثيق « بالجنرال واشنطن » ويبدو أنه كان يعتبر نفسه جنديا قبل أى شىء . وقد كان مسروراً حين أطلق على أتباعه لقب «الحزب العسكرى » ، ففى هذا الجو العسكرى اكتسب المبادىء السائدة فى فلسفته الاجتماعية.ولقد درس اللغات والآداب القديمة ، وكان فى وسعه فى مناسبة وأخرى ، أن يستشهد «بهوبز»

و « هيوم »[1] ، و « مونتسكيو» ولـكن معظم أفـكاره انبعثت من تجربته العسكرية. وقد اكتسب من «مونتسكيو» اعتقاداً واحداً خصباًهو « أن الحكومة يجب أن تـكون صالحة للأمة صلاحية الرداء للفرد»[2] . ولذلك آلى على نفسه أن يعمل من أجل حكومة صالحة لأمريكا . وقد كانت آصل حججه فى المقالات الاتحادية — حين لم يـكن يؤيد بوضوح الآراء السابقة عن « شعب ولاية نيويورك » — بمثابة محاولاته للبرهنة على صلاحية النظام الاتحادى للظروف الأمريكية ، وهى تتعارض تعارضاً ملحوظاً مع تطبيقات « ماديسون » الواعية للدراسات الـكلاسيكية . وقد نقد « ماديسون » فيما بعد « هاميلتون » لسعية « لإدارة الحـكومة فيما يظن أنه ما ينبغى أن يـكون » ، وفشله فشلا تاما فى أن يفهم أن تأكيد«هاميلتون»لأهمية الإدارة و «حزبه التنفيذى»(كما كان يطلق عليه الجمهوريون فى سخرية) لم يـكن نزعة غريرة إلى الملـكية المستبدة ، ولـكنه كان برنامجاً واعياً من أجل إقامة حكومة صالحة دائماً لمواجهة المطالب المتغيرة للأمة . وقد كان « هاميلتون »مقتنعاً من عهد الإتفاق الدستورى بأن الحـكومة الملائمة للعبقرية الأمريـكية هى الحـكومة الجمهورية فقط ، ومع ذلك فلم يكن له فيها شخصياً إلا ثقه ضئيلة[3] . وقد وصف حزب الحـكومة الأمريكى فيما بعد بأنه « اهتزاز السلطة ».

---

(١) كانت معرفته أفضل فيما كتب هيوم بكتابه عن « تاريخ انجلترا » ومبحثه عن الـ« الغيرة فى التجارة » .

(٢) من خطاب إلى لافاييت فى ٢ يناير سنة ١٧٩٩ انظر :

Henry Cabot Lodge (ed.): The Works of Alexander Hamilton (N. Y. 1907) X 337.

(٣) « لقد بدا لى أن من المفهوم على نحو ما ، بالنظر إلى البحث الحر ، أن ثمة قضايا تجريبية يمكن صياغتها ، وينبغى تقبلها كمقترحات توضع موضع الاعتبار . وتبعاً لهذا ، فرأيى النهائى ضد السلطة التنفيذية ... فمن الصحيح والسليم فى ذاته فى الوضع الراهن للبلاد ، أن تجرب النظرية الجمهورية تجربة كاملة عادلة » .

وكان تحليل « هاميلتون » للسياسة فى حدود السلطة وللسلطة فى حدود المال ، أعمق مغزى من وجهة نظره فى المذهب الاتحادى . وخلال أيام الحرب المظلمة حين كان يشارك « واشنطن » عنايته بفلول الجيش المتخاذلة ، كان مقتنعا بأن فى الوسع إحياء القوة العسكرية على أساس قوة المال فحسب ، وفى سنة ١٧٨٠ عرض على « روبرت موريس » اقتراحه فى تأسيس « بنك القارة » . « فهاميلتون » يرى أن القوة السياسية مؤسسة فى نهاية الأمر على الائتمان المالى . فلم يكن هازلاً حين ألح على القول بأن الدين العام هو مساعدة عامة ، أو حينما دافع عن الحكومة كثيرة الإنفاق على أساس أنها مادامت تطلب ضرائب أكثر ففى وسعها أن تحصل على قوة أعظم . لقد كان يفكر فى الحكومة فى نطاق الضرائب أكثر من تفكيره فيها فى نطاق التشريع . ولقد جأر « ماديسون » بالشكوى من أن « هاميلتون » لم يعترض على إستخدام المادة الخاصة « بالرفاهية العامة » فى الدستور فى كل ما يتعلق « بالمصالح العامة للتعليم والزراعة ، والصناعة ، والتجارة ، ... مثلما تستخدم فى المطالبة بالمال »[١] ومن ثم فقد كان تصور الحكومة تعمل فى نشاط من أجل تقدم « المصالح العامة بدلا من حصر نشاطها فى العدالة والمساواة » ، كان هذا التصور ، تصوراً ثوريا بالفعل فى النظرية السياسية الأمريكية . ولكن هذا التصور كان بذاته جوهر برنامج « هاميلتون » ، وقد خلع « على الحكومة طابعاً وخصها بطاقة تخطيا ما كان يرمى إليه مؤسسوها »[٢] .

فمن وجهة نظر قوة المال كان « هاميلتون » يرمى إلى أن تتحد الأمة فى عروة

═ انظر ص ٤٤٧ — ٤٤٨ المصدر السابق . (خطاب إلى تيموثى بيكرينج ، ١٨ سبتمبر سنة ١٨٠٣) .

(١) William C. Rives: History of the Life and Times of James Madison (Boston, 1868) III, 233.

(٢) المصدر السابق ص ١٧٣ .

وثقى ، هى قبل كل شىء عروة الائتمان المالى والتجارة . فقد بدا له كإجراء جوهرى لتغطية الدين العام ، تعزيز الائتمان المالى و إطلاق يد الحكومة الاتحادية فيه . والاعتراض بأن هذا سيؤدى إلى إثراء المضاربين لم يخطر على باله ، فلقد كان همه الأول تدفق رأس المال من أجل التوسع الصناعى ، فإذا تركزت هذه القوة فى أيدى رجال المصارف وحملة الأسهم كان ذلك أفضل . فإن مايعنينا فى نهاية الأمر ليس توزيع الثروة و إنما اتجاه المضاربة . لقد كانت فكرة « هاميلتون » الكبرى هى تشجيع الصناعة . لقد كان يتصور المصلحة الصناعية — التى كانت فى زمنه قوية بوجه خاص فى الولايات الوسطى وفى مؤخرة « نيو إنجلند » — بمعنى خاص على أنها المصلحة الوطنية ، وذلك لأنها وسيط (اقتصاديا وجغرافيا) بين المصالح الطائفية لتجار البحار فى « نيو إنجلند » والمزارعين من أهل الجنوب [1]. وكان يرى أن من الممكن أن تعم قوانين الصناعة فى الأمة كلها على أوسع نطاق . ففى تقريره المشهور عن الصناعات (١٧٩١) طبق تطبيقاً واعياً حجج « آدم سميث » ،

---

(١) وقد ذهب « هنرى كلاى » إلى هذه النقطة عينها فى خطابه المشهور للدفاع عن النظام الأمريكى (١٨٣٢) : لقد خدع حضرات السادة بدرجة عظيمة بما لهذا النظام من سيطرة على عواطف الناس فى الولايات المتحدة . وقد عرضوه على أنه سياسة « نيوانجلند » وأنها هى أفضل مستفيد منه . إن أشد أجزاء هذا الاتحاد استقراراً وتصميما على العون والتأييد هو ولاية بنسلفانيا ؛ فلم لم تهاجم هذه الولاية القوية؟ لم يتخطونها ويوجهون الضربة إلى نيوإنجلند؟ : لقد اختارت « نيوإنجلند » هذه السياسة بعد تردد . فنى سنة ١٨٢٤ كانت أغلبية وفدها معارضة لها . ففى هذه الولاية المترامية الأطراف لم يكن هنالك إلا صوت واحد فى صف مشروع القانون . فشعب تلك الولاية المقدام مستعد أن يلائم بين ما يبذله من جهد وبين أية سياسة ما دامت قد أصبحت أمراً واقعاً . فهم يفترضون أن الأمر قد استقر على هذا الوضع ويخضعون لمراسيم الحكومة . وتقدم الرأى العام قد حث الخطى مع التطورات التى حققتها فوائد النظام . والآن ، إن كل « نيو إنجلند » على الأقل فى هذا المجلس (باستثناء صوت واحد) فى صف النظام . وفى سنة ١٨٢٤ كانت ولاية « مارى لاند » كلها ضده ، والآن أغلبيتها معه . ثم لويزيانا ، مع استثناء واحد ، كانت ضده ، والآن هى معه ، دون أى استثناء . إن الشعور الشعبى يمضى نحو الجنوب ... وأخيراً فنظريات هذا النظام ستشمل الاتحاد بأسره ، وسيكون من العجب أن تلقى أية معارضة .

(Life and Speeches of Henry Clay (N. Y. 1844). 11, 60-61)

فى تقسيم العمل على الصعيد الوطنى . فلو تركنا العمل فى أمريكا ينقسم ويتنوّع ، ولو تركنا الحكومة تشجع أشكال العمل التى تكون فى أمس الحاجة إليها ، ولو تركنا التجارة داخل الاتحاد حرة [١] ، لغدت أمريكا قوة عالمية مستقلة .

كان «هاميلتون» يرى أن الائتمانات والديون العامة والخاصة ، والشركات العامة والخاصة للنهوض بالصناعة ، تتكتل معاً كمصادر « للثروة القومية » . وثمة صورة معبرة عن الطريقة التى كان يضع بها « هاميلتون » نظرياته موضع التطبيق هى أنه بينما كان يعد تقريره المشهور كان يؤسس مع (اثنين من زملائه الناهضين) شركة «نيوجرسى» للصناعات المفيدة .

«لقد ضمن التشريع فى نيوجرسى الميثاق الخاص بهذا الشأن ، رغم المعترضين الذين قالوا إنه كان خطراً على مصالح أصحاب الأراضى والحرف . فثمة فائدة أخرى للدين العام وجدها الآن « هاميلتون » . فكان هو الوسيلة الوحيدة لتأمين السندات فى المجتمع ، وفى مقابل ذلك يمكن أن يحوّل هذا الدين العام سندات البنك القومى . هذه الفائدة المتعددة على حد قول «هاميلتون » يمكن أن تنمى قيمة السندات العامة فى السوق . وبذلك يمكن أن يربح المضارب والجمهور مما يصفه البيان بأنه إجراء وطنى من أجل الارتقاء بالصناعة القومية » . [٢]

---

(١) إن فكرة « هاميلتون » عن « اتحاد الجمارك » الأمريكى ، هى إلهام مباشر من كتاب « فردريك ليست » : « المجمل فى الاقتصاد السياسى الأمريكى (١٨٢٧) » : وكان « ليست » عالم الاقتصاد الرئيسى Zollverein الألمانى ، وأحد آباء الاقتصاد القومى الأوربى .

انظر فى ذلك ص ١٤٠ — ١٤١ من :

William S. Culberston : Alexander Hamilton (New Haven 1916).

وكذلك ص ٤٦ — ٦٣ ، ٥٨١ — ٥٨٢ من :

John's Hopkins University : Studies in Historical and Political Science, XV (1897).

(٢) Rexford Guy Tugwell & Joseph Dorfman : «Alexander Hamilton : Nation Maker», Columbia University Quarterly, XXX (march 1938), 63 n.

فأما أن « هاميلتون » كان يفكر فى نطاق قوة السياسة، وأما أنه وضع اقتصاداً سياسيا جوهريا « لنظام أمريكى واحد عظيم » ، فهذا أوضح ليس فقط فى تأملاته ، فى تقريره عن الصناعات ، وتقاريره عن الائتمان العام ، ولكن أيضاً فى مقالاته الاتحادية . ولم يكن ليجرؤ أن يكون صريحا على هذا النحو لو لم يكن يخاطب شعب ولاية نيويورك (وهو الشعب صاحب النفوذ). وقد تطلب استخدامه الجرىء للتعبير « قومى » وإشاراته إلى « تيارات القوى الوطنية » و« تكوين الإمبراطورية الأمريكية » ، تطلب تفسيراً بارعامن نصيره « ماديسون » . ولو أننا وضعنا جنبا إلى جنب فقرات متفرقة لأمكننا أن نبسط ما فى فلسفة « هاميلتون » من جرأة بسطنا لما فيها من طرافة .

« هل كانت الجمهوريات أقل تمرساً بالحرب من الملكيات المطلقة ؟ أليس يدير الأولى رجال كما يدير الثانية رجال سواء بسواء ؟ هل فعلت التجارة حتى الآن شيئاً أكثر من أنها غيرت موضوعات الحرب ؟ أليس حب الثروة ، عاطفة مستبدة مقدامة كحب السلطة والمجد سواء بسواء ؟ أليس هناك حروب عديدة مؤسسة على دوافع تجارية منذ أن غدا هذا هو النظام السائد فى الأمم ، كما نشبت من قبل حروب عديدة أشعلتها شهوة الاستيلاء على الأقاليم وضم الأقطار ؟ ألم تثر روح التجارة فى كثير من المناسبات بواعث من هذا القبيل ؟ لندع التجربة — وهى المرشد للآراء البشرية الذى لا يخطىء إلا غراراً — تجيبنا على هذه الاستفسارات » .

« ألم يحن الوقت لليقظة من حلم العصر الذهبى الخداع وإيثار قاعدة عملية لتوجيه سلوكنا السياسى ، ألا وهى أننا ما برحنا بعيدين عن الامبراطورية السعيدة ذات الحكمة الكاملة والفضيلة الشاملة ، بُعْد سائر سكان الكرة الأرضية عنها ؟ ؟ » .

« إن موقفنا من أشدّ المواقف زعامة، وإننا لنأمل بعد قليل من انضمامنا انضماما ثابتاً للاتحاد أن نصبح هنا فى أمريكا أصحاب الكلمة الحاسمة فى أوربا ، وأن نغدو قادرين أن نؤثر فى ميزان المنافسات الأوربية فى هذا الجزء من العالم بمقتضى ما تمليه مصلحتنا » .

« إن قوة بلادنا ومصادرها الطبيعية توجهها حكومة قوية مقتدرة نحو المصلحة المشتركة يمكن أن تحبط كل التجمعات الأوربية الناشئة من الحسد لتعويق نهضتنا. هذه الحالة قد تصل إلى حد التطويح بالدافع إلى مثل هذه التكتلات ، إذ تجعل نجاحها أمراً مستحيلا عملياً . فالتجارة النشطة ، والملاحة المنبسطة والأسطول المزدهر ، ستكون حينئذ ثمرة ضرورة أخلاقية ومادية . ويمكننا حينئذ أن نتحدّى حيل صغار الساسة أن تضبط أو تبدّل فى مجرى الطبيعة الذى لا يمكن مقاومته ولا سبيل إلى تغييره » .

« إن ارتباط الولايات نفسها بعضها بالبعض الآخر ارتباطاً لا يقيده قيد ، سيفضى إلى تقدم التجارة فى كل منها ، وذلك بتبادلها لمنتجاتها ، لا لإشباع المطالب الخاصة بكل منها فقط ، ولكن للتصدير إلى الأسواق الأجنبية أيضاً . فستملأ شرايين التجارة فى كل جزء ، وستكتسب مزيداً من الحركة والنشاط من التداول الحر للسلع فى جميع البقاع . وسيكون للنشاط التجارى نطاق أوسع بكثير ، بفضل تنوّع منتجات الولايات المختلفة .

« وسيدرك التاجر المضارب فوراً قوة هذه الملاحظات ، وسيقر بأن ميزان تجميع التجارة فى الولايات المختلفة ، سيكون أجدى وأفضل من ميزان الولايات الثلاثة عشر دون اتحاد أو فى اتحادات جزئية .

« إن وحدة المصالح التجارية كوحدة المصالح السياسية ، يمكن أن تنجم فقط من وحدة الحكومة » .

«ماذا لو أنف الأمريكيون أن يكونوا أدوات للمظمة الأوربية : ولو ارتبطت الثلاثة عشر ولاية معاً فى اتحاد دقيق لا فكاك فيه ، وتعاونت من أجل تشييد نظام أمريكى عظيم واحد ، يسمو على كل رقابة وتأتى إليه من أية سلطة أو أى نفوذ عَبْرَ الأطلنطى ، وقادر على أن يفرض شروط ارتباط العالم القديم بالعالم الجديد ! .

«وعلى أساس نفس المبدأ الذى من أجله يكون الإنسان أشدّ تعلقا بأسرته منه بجيرانه ، وجيرانه منه بالجماعة التى يعيش فى كنفها على أوسع نطاق ، نجد أن شعب كل ولاية قد يميلون إلى الشعور بميل أقوى نحو حكومتهم المحلية منهم نحو حكومة الاتحاد ما لم تسقط قوة هذا المبدأ ، بإدارة أفضل لهذه الحكومة الأخيرة » .

«و ثمة ميزة تمتاز بها حكومات الولايات ، وهى وحدها تكفى لتضع الأمر فى ضوء ساطع . أعنى الإدارة المألوفة للقضاء المدنى والجنائى . فهذا بين جميع مجالات الحكم الأخرى ، هو أقواها وأعمّها ، وهو أشد المصادر جذبا لطاعة الناس وتعاقهم . فلهذا النظام القضائى من حيث كونه حارساً مباشراً ملحوظاً للحياة والملكية ، ومن حيث أن منافعه ورهبته تملأ دائماً عيون الناس ومن حيث أنه يتولى تنظيم كل تلك المصالح الشخصية ، والعلاقات المألوفة التى تمس إحساسات الأفراد ، يساهم أكثر من أية ملابسة أخرى فى التأثير على عقول الناس وعواطفهم ، وتقديرهم ، وتوقيرهم إزاء الحكومة . فهذه الدعامة العظيمة للمجتمع التى تكاد تستند إليها كل الحكومات الجزئية ، مستقلة عن جميع أسباب النفوذ الأخرى ، ستضمن لها سلطانها على مواطنيها ، بحيث تحفظ بينهم فى كل وقت تعادلا كاملا ولا تجعل منهم خصوماً خطرين لسلطة الاتحاد .

« ومن جهة أخرى ، إن أعمال الحكومة الوطنية ، لا تخضع خضوعاً مباشراً

لرقابة عامة المواطنين إلا بنسبة ضئيلة . فإن المنافع المستمدة منها لا يدركها و يتابعها إلا المضاربون من الناس،فارتباط هذه الأعمال بمصالح أعم ، يجعلها أقل قربا من مشاعر الناس ، و بالتالى أقل قدرة من أن تطبع فيهم الإحساس المألوف بالالتزام والشعور الفعّال بالتعلق بها .

« و إن أسوأ ما فى بناء الاتحاد القائم ، وهـــو مبدأ التشريع للولايات أو الحكومات ، فى قدرتها الجماعية أو إطار تعاونها ، على أنها متميزة من الأفراد الذين يؤلـّفونها .

« فهذا التشريع لم يداوِ أقل مداواة أسقام النظام الاتحادى القائم ، حتى أنه لم يحظ أبداً بقبول الناس . وإذ لم يستند على أساس أفضل من رضى كثير من المجالس التشريعية ، فقد تعرّض لعدد من الأسئلة المعقدة المنصبة على مشروعية سلطاته ، وأفضى فى بعض الحالات إلى نشأة النظرية العظيمة عن حق الإبطال التشريعى . إن صرح السلطة الأمريكية ينبغى أن يشاد على أساس رضى الشعب. و ينبغى أن تتدفق تيارات القوة تدّفقا مباشراً من الينبوع الصافى الأصيل للسلطة المشروعة .

« إننا لو بحثنا بحثاً أصيلا عميقا فى كل نوع ، لتبينا أن ثمة حقائق أولية ، أو مبادىء أولى ، يجب أن تعتمد عليها كل الاستدلالات التالية . وتنطوى هذه على بيّنة . إذ تسبق كل تفكير أو اتفاق ــ تفرض على العقل أن يقبلها . وحينما لا تفضى هذه البيّنة إلى هـــذا الأثر ، فإنما يرجع ذلك إما إلى نقص أو خلل فى أعضاء الإدراك الحسّى ، أو إلى نفوذ قوى مصلحة أو عاطفة أو رأى مغرض قوى. من هذه الطبيعة القواعد فى الهندسة « الكل أكبر من أجزائه، والأشياء المتساوية لشىء متساوية فيما بينها ، والخطان المستقيمان لا يمكن أن يحصرا مكانا ، وجميع الزوايا القائمة تساوى كل منها الأخرى». ومن نفس الطبيعة هذه القواعد الأخرى

فى الأخلاق والسياسة ، وهى أنه لا يمكن أن يكون هناك معلول دون علة ، وأن الوسيلة ينبغى أن تتناسب مع الغاية ، وأن كل سلطة ينبغى أن تتكافأ مع موضوعها ، وأنه ينبغى ألا يكون هنالك أى تحديد للسلطة يستهدف غرضا يستعصى هو نفسه على التحديد .

« وينبغى لكل حكومة أن تشمل فى ذاتها كل سلطة مطلوبة للإنجاز التام للموضوعات التى أخذت على عاتقها إنجازها ، وللوفاء بالالتزامات المسئولة عنها ، وأن تكون حرة من كل رقابه ماعدا مراعاة الصالح العام ، وإحساس الناس » .

« ولما كانت واجبات الهيمنة على الدفاع القومى ، وضمان السلام الوطنى ضد الاعتداء الخارجى أو الداخلى تتضمن زاداً من الصدف والأخطار ، لايستطاع وضع حدود ممكنة لها ، فإن سلطة التزوّد بهذا الزاد ينبغى أن لا تعرف أية حدود إلا مطالب الأمة وموارد الجماعة المالية » .

« ولما كان الدّخل هو الآلة الجوهرية التى يلزم أن تجاب بواسطتها مطالب الاحتياجات القومية ، فإن سلطة جمع هذا الدخل فى أقصى حد له ، يلزم بالضرورة أن تكون متضمنة فى سلطة سد هذه الاحتياجات »

« إن المال مع اللياقة يعدّ العَصب الحىّ للكيان السياسى ، وهو الذى يدعم حياة هذا الكيان وحركاته ، ويمكنه من إنجاز أشد وظائفه جوهرية . ومن ثم فيمكن النظر إلى السلطة الكاملة ، للحصول على إمداد منتظم مناسب له ، بقدر ما تسمح موارد الجماعة ، على أنها عنصر لا غنى عنه فى كل دستور » .

« إن الأمم حتى فى ظل أشد أنواع الحكومات شعبية ، تضع عادة إدارة شئونها المالية فى أيدى أفراد ، أو هيئات مؤلفة من أفراد قليلين ، ينعمون النظر

فى المقام الأول فى خطط الضرائب و يعدونها بحيث تبرمها فيما بعد سلطة الحاكم أو المجلس التشريعى فى صورة قوانين .

«ويظن فى كل مكان أن رجال الدولة المتطلعين المستنيرين ، هم أجدر من ينهض بانتقاء بصير للموضوعات الصالحة للدخل ، وهذه دلالة واضحة — بقدر ما نضع فى ميزان اعتبارنا الإحساس الإنسانى — على ذلك الضرب من المعرفة الخاص بالملابسات المحلية اللازمة لأغراض الضرائب .

« وثمة فكرة لا تخلو من مناصرين لها وهى أن الهيئة التنفيذية النشطة لاتتسق مع عبقرية حكومة جمهورية . فالراغبون المستنيرون لهذا الضرب من الحكومة يجب أن يأملوا على الأقل فى أن هذا الاقتراح خلو من الأساس مادامو لا يستطيعون أبدا أن يسلموا بصحته ، دون أن يسلموا فى نفس الآن بالقضاء على مبادئهم الخاصة . إن الفعالية فى الهيئة التنفيذية هى الطابع الرئيسى فى تعريف الحكومة الصالحة .

و بعض الناس قد يميلون إلى اعتبار رضوخ الهيئة التنفيذية لتيار غالب ، سواء فى الجماعة أو فى المجالس التشريعية ، هو أفضل مايوصى به . ولكن مثل هؤلاء الناس يجيزون أفكاراً غاية فى الفجاجة ، بصدد الأغراض التى من أجلها تقوم الحكومة ، و بصدد الوسائل الحقيقية التى يمكن بها تحقق السعادة للشعب على حد . سواء فالمبدأ الجمهورى يقتضى أن تسود روح المداولة فى الجماعة سلوك أولئك الذين تعهد إليهم بإدارة شئونها ، ولكنه لا يتطلب ليناً لا مبرر له إزاء كل ريح مفاجىء من الانفعال ، أو أمام كل خاطر عارض قد يثيره فى الناس حِيَل البعض لفضح أغراضهم بتملق أهوائهم ؛ وثمة ملاحظة صحيحة وهى أن الناس عامة يقصدون إلى الخير العام . و يطبق ذلك فى معظم الأحيان على أخطائهم عينها . ولكن إحساسهم السليم قد يزدرى المتملق الذى يزعم أنهم يفكرون دائما تفكيراً

سليما فى وسائل النهوض بهذا الخير العـــام . فهم يعلمون من التجربة أنهم قد يخطئون أحيانا وأن موطن الدهشة فى أنهم نادراً ما يخطئون كما هوشأنهم . وأنه يضـيّق عليهم الخناق دائماً من أحابيل الطفيليين والمداهنين ، ومن شباك الطموحين والبخلاء واليائسين ومن تـكاف الرجال الذين يحوزون ثقتهم أكثر مما يستحقونها ، وأولئك الذين يسعون إلى أن يحرزوا أكثر مما يستحقون . وحين تتحين الظروف التى تتنوع فيها مصالح الناس بتنوع ميولهم ، فإن من واجب الأشخاص الذين نصبهم الناس أولياء على مصالحهم ، أن يقاوموا ذلك الطوفان المعارض حتى يتيحوا لهم الوقت والفرصة لتفكير أهدأ وأرصن . وفى وسعنا أن نعرض أمثلة أنقذ فيها سلوك من هذا القبيل أبناء الشعب من عواقب حتمية لأخطائهم ، وأستأهل آثاراً باقية لعرفانهم للرجال الذين كان لهم من الشجاعة والشهامة ما جعلهم يخدمون شعبهم على حساب راحتهم »[1] .

والنتيجة العملية لهذه النظرية فى الإدارة القومية ، هى أن مشكلات العدالة يمكن أن يعهد بها إلى الحكومات المحلية ، بينما المهمة الأولى للحكومة القومية هى العمل على النهوض بالمصالح العامة للشعب ، وهى مصالح يفشل عامة الشعب فى فهمها ، و يجب أن يؤتمن عليها رجال الأعمال. فهؤلاء أقدر على الحكم من حيث هم أقدر الناس على تنمية ثروة الأمة بتطبيق مبادىء الاقتصاد السياسى تطبيقاً فعّالا . فلم يحذ « هاميلتون » فى البرنامج الذى وضعه لتطوير الاقتصاد الأمريكى نحو التنوع والاكتفاء الذاتى ، حذو مبادىء النظام التجارى التقليدى ، كما لم يعتمد

---

(١) ص ٣٠ ، ٣٣ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ١٠٢ — ١٠٣ ، ١٠٣ — ١٠٤ ، ٨٩ ، ١٤٠ — ١٤١ ، ١٨٨ ، ١٩٠ ، ١٨٢ — ١٨٣ ، ٢١٨ ، ٤٥٤ ، ٤٦٤ — ٤٦٥ من .

Alexander Hamilton, John Jay, & James Madison : The Federalist, ed. by Sherman F. Mittel (Sesquicentennial edition, Washington, D. C. (1937).

فيه اعتمادا أوليا على مذهب حماية الإنتاج المحلى. لقد بيّن «هاميلتون» بوجه خاص، أن فى وسع الحكومة أن تحرّر الصناعة على أكمل وجه بالقضاء على الحواجز التى تجعل التجارة متباينة الأحوال ، و بإعطاء المعونات المالية أكثر من فرض قوائم الأسعار. وقد اعتمد اعتماداً رئيسياً مع ذلك على نظرية توازن الإنتاج . فالمصالح المتنوعة لطبقات المختلفة يمكن أن يشبع بعضها حاجات البعض الآخر بفضل الإدارة السليمة . وقد أكد « هاميلتون » مستنداً إلى التجربة أكثر من استناده إلى المبدأ ، أن فى الوسع افتراض أن مطالب الأمة تعادل دائما مواردها .

وقد أفضت استهانة « هاميلتون » بالرأى الشعبى ، و بالمناهج الديماجوجية إلى النتيجة الطبيعية لذلك ، فقد ازورّ عنه الساسة فى « واشنطن » حين غدت سياسته متعالية على الشعب ، وأنفق السنوات الباقية من حياته القصيرة ، (من ١٧٩٠ ـــ ١٨٠٤) معتزلا العمل ، « سياسيا خاب أمله » وفيلسوفا جانحا نحو اللامبالاة .

وفى خلال الثورة الفرنسية فقد المحافظون الأمريكيون أمثال « هاميلتون » إيمانهم بأوربا عامة ، وتعلموا من التجربة الشاقة أن من العسير التعامل مع « النزوة الأوربية » . وقد جعل الحظر الملاحى والتجارى أمراً إجبارياً من الناحية العملية الاتجاه نحو داخل البلاد شرقها وغربها من أجل البحث عن موارد أمريكا الخاصة ، فبعد سنة ١٨١٥ كانت جميع الأحزاب قد تبدّد أمامها السراب الأوربى ، وعمت ربوع أمريكا حركة قومية رومانسية ، فحتى الأمريكان أخذوا يعتقدون فى الصور الرومانسية لبلادهم التى كانت شائعة فترة طويلة فى أوربا . فقبل ذلك بقرن من الزمان ، كتب « بيشوب باركلى » فى « أشعار عن الآداب والفنون والتعليم الناهض فى أمريكا » .

فى الأجواء السعيدة ، موطن البراءة

حيث الطبيعة ترشد والفضيلة تحكم

ستتغنى بعصر جديد

لا كذلك الذى تقضى فيه أوربا أيام اضمحلالها

إن الإمبراطوريه تشق طريقها نحو الغرب

وإذ قد مضت الفصول الأربع الأولى

فبالفصل الخامس تتم الدراما اليوم

والخاتمة هى أنبل ما جاد به الزمن

وقد رسم « جوبل بارلو » نفس هذه الصورة من حيث جوهرها فى خطبته ٤ يوليو (١٧٨٧) . وقد أعادها فى رسالته المثيرة « نصيحة إلى الطبقات المتنعمة فى أوروبا » (١٧٩٢) وقد أشار إلى بلاده على أنها « خير منبت لأعدل سياسة إنسانية رآها العالم إلى الآن » . وفى أمريكا طالب أن تحل القوة الأخلاقية محل القوة المادية وأن « تكون جهود أمريكا شاهداً أمام أوروبا على أمنية الرجال الصالحين ، ووسيلة لإقامة سلام دائم » ودليلا يسمو على كل تناقض على أن الحياد غير المسلح أفضل من الحياد المسلح . ولقد كان أوسع تعبير عن هذا الإحساس شيوعاً وانتشارا ، نقلته الأجيال وحفظته عن ظهر قلب كشعار حكيم للمذهب الهويجى ، مقدمة « نواه وبستر » لكتابه فى الهجاء .

« لقد شاخت أوربا جنونا وفساداً واستبداداً . ففى تلك البلاد أهدرت القوانين وساءت الأخلاق ، وانحدرت الآداب ، وانحطت الطبيعة البشرية . .... وبزغ فجر المجد الأمريكى فى فترة مواتية ، وفى كنف ملابسات مفعمة بالآمال . فنحن لدينا تجربة العالم كله أمام أعيننا ، ولكن تقبلنا فى غير ما تمييز

لقواعد الحكم ، فى أوربا وللعادات والأخلاق والذوق الأوروبى ، وجعلنا إياها أساساً نشيد عليه نظامنا فى أمريكا ، لايلبث أن يقنعنا حتما بأن صرحا باقيامستقراً لا يمكن تشييده على أعمدة مصبوبة من تراث قديم» .

لقد بنيت رسالة الرئيس «مونرو» التى وجهها سنة ١٨٢٣ للكونجرس وللعالم قاطبة على المقدمة التالية : وهى أن نظامنا هو نقيض لنظام أوروبا ومن ثمة فأية محاولة من جانب سلطات العالم القديم لبسط نظامها على نصف الكرة الغربى قد تكون «خطراً على سلامنا وأمننا» ومن ثم «فالنظام الأمريكى» غدا رمزاً للعالم الجديد . وما دامت التطورات السياسية تحبّذ انخراط أمريكا الجنوبية فى نطاق الامتداد الأمريكى فإن نظرية «هاميلتون» المحصورة فى نطاق القارة قداتسع بها خطباء الهويج بحيث تشمل رسماً واسعاً لنصف الكرة الغربى . إن الموقف الانعزالى من أوروبا ، والتصور الإيجابى «لحالة أخلاقية» قد بسطهما معاً «إدوارد إفرت» الذى ارتفعت قواه الخطابية بفضل تحمسه «لكومنولث قوى» مكون تكويناً سليما وهو الذى أتى به معه من ألمانيا .

«إن المبدأ الحقيقى للسياسة الأمريكية الذى يدعونا إليه روح نظامنا ، دعوة لا تقل عن دعوة القسمات الجغرافية لبلادنا . هو الانفصال عن أوروبا . فيلى كون اتحادنا داخل الوطن ، شرطاً جوهرياً لوجودنا القومى ، أن يكون انفصالنا عن سائر البلاد الأخرى ، هو المبدأ العظيم الذى ستنتعش به حياتنا ... ذلكم هو صوت تاريخنا ، الذى يرسم كل شىء رسماً رائعاً فى خلقنا ومنتعشاً فى ثروتنا ، حين نخالف وحين ننعزل ، ونقاوم ونستقل .

إن أعظم آلة للقوة الأخلاقية عرفت فى الشئون الإنسانية ، هى دولة منظمة ناجحة .... إن كل ما يستطيع الإنسان فعله بطاقته الفردية.... هو لا شىء إذا قيس بالتأثير الجماعى المستمر على الشئون الإنسانية والسعادة البشرية لكومنولث

قوى مكوّن خير تـكوين .... إن الإنسان فى طبيعته لا هو بالوحش ، ولا هو ، بالناسك ، ولا هو بالرقيق ، ولـكنه عضو فى أسرة منظمة خير تنظيم ، وجارٌ صالح ومواطنٌ حر ، وشخصٌ طيب مثقف يعمل مع أشباهه من المواطنيين . ذلـكم هو الدرس الذى نتلقاه من ميثاق استقلالنا ، وذلـكم هو الدرس الذى نـكون به قدوة ينبغى أن يقتدى بها العالم[1] » .

وكان هذا هو الدرس الذى لم نتعلمه فى إعلان الاستقلال ولكن لا يعنينا إلا قليلا ما إذا كان « إفرت » قد تعلمه فى ألمانيا ، و « مونرو » فى واشنطن ، و « چون كونيسى آدمز » فى بوسطن ، أو « شارلز چارد إيجرسول » فى فيلادلفيا ، لأنه كان هو الدرس الذى تـكاتف الـكل معاً من أجل تعليمه للعالم .

و برنامج التوسع الذى بدأ كالمضاربة فى التجارة ، غدا سنة ١٨١٥ ضرورة بشعة . فقد اضطر الرئيس « ماديسون » فى نهاية الأمر أن يسلم بالخراب الذى جرته على الاقتصاد الأمريـكى سياسته الخارجية ، وحصار نابليون . وفى رسالة سنة ١٨١٥ أعطى للهويج إشارة البدء فى المضى قُدُما بأن شجع خلق عملة قومية وحماية الصناعات ، و إنشاء الطرق ، وشق القنوات ، ومع أن « ماديسون » كان قنطرة للجمهوريين ، فقد كان مع ذلك مهيّأ من الناحية النظرية لتلك الحالة الطارئة ، وذلك التعديل فى السياسة ، فقد كان مذهبه إلى فترة طويلة أن الرأى الجمهورى و إن يـكن هو السيد الحقيقى ، فإنه كان جزءاً من واجب الحـكومة فى محاولتها « تعديل السيادة » وأعنى تشكيل الرأى العام أو « استنارته » . وهكذا مضى « ماديسون » و « مونرو » فى العمل على أساس « السيادة » الجمهورية ، و بدأ فى

(١) ص ٥٣ ، ١٢٩ — ١٣٠ من :
Edward Everett : Orations and Speeches on Varions Occasions (Boston, 1853—58).
والفقرة الأولى من سنة ١٨٢٤ والفقرة الثانية سنة ١٨٢٦ .

توسيع وجهات نظر الجمهور والارتقاء بها إلى أن تصير « إدارة المجتمع » حتى في الجنوب « مستنيرة » بقدر كاف لفهم الحاجة إلى برنامج من المصانع العامة والضرائب الوقائية . وتصدر « كالهون » و « صقور الحرب » في الجنوب ، لقيادة برنامج للقومية ، وجعلوا لحزب الهويج ، أو الجمهوريين القوميين ، نطاقاً قومياً صادقاً ، دافنين البقايا المرة للمذهب الاتحادي القديم في « نيو إنجلند » مثلما فعل المحترم « فيشتيموثي أيمس » و « كولونيل تيمشي بيكرنج » وكان « جون كوينسي آدمز » أفضل أصحاب النظريات الذي بسط مذهب الهويج القومي الجديد . فقد تخلى عن عقيدة أبيه ، الذي تصور الحكومة مجموعة من الشيكات وقوائم الحسابات ، ليس فقط بين قوى الحكومة ولكن أيضاً بين مختلف مصالح الجماعات ، وتصور المصلحة العامة كمصلحة إجمالية مؤسسة على وحدة الشعب بينما تصور الحكومة « كتعاون بين أقسام » في خدمة المصلحة العامة .

« لقد كان موضوع الجمعيات الوطنية النيابية وتشكيلها هو التوفيق بين مصالح الكل – مصالح الأمة بأسرها ليس من الممكن تمييز الحقيقة الكبرى من المسائل الشاملة لحقوق ومصالح هذا الاتحاد الممتد ، من خلال الحساسية الشخصية ، ولا من ثنايا الانحياز الحزبي ، ولا الاهتمامات المهنية ، ولا الموقع الجغرافي ... فينبغي للنواب أن يدفعوا بجميع مشاعرهم ومصالحهم كمواطنين لولاية واحدة إلى الرصيد العام للمصلحة القومية [1] » .

إن ما جعل نظرية « آدمز » أكثر من مجرد خدمة بالقول لا بالفعل « المصلحة

(١) أنظر ص ٥ من
John Quincy Adams : A Letter to the Hon. Harrison Gray Otis on the Present State of Our National Affairs (Boston, 1808).

«القومية» هو المضمون الإيجابى المشخص الذى ملأ به هذه العبارة . فقد اختتم أول رسالة له إلى الكونجرس سنة ١٨٢٥ بالجمل التالى لنظريته عن «التحسين» العام.

« إن المهمة العظمى لإقامة حكومة مدنية هى تحسين ظروف أولئك الذين يمثلون أطراف العقد الاجتماعى ، وليس ثمة حكومة على أية صورة تكون ، يمكنها أن تنجز الغايات القانونية لقيامها إلا بقدر ما تحسن من ظروف أولئك الذين قامت من أجلهم . فالطرق والقنوات إذ تتعدد. وتيسر وسائل المواصلات والارتباط بين الأقاليم البعيدة و بين العدد الكثير من الناس هى من بين أهم الوسائل لتحسين الحال . ولكن الإصلاح الأخلاقى والسياسى والعقلى هو من الواجبات التى فرضها علينا خالقنا من أجل الفرد ومن أجل الجماعة . ومن أجل القيام بهذه الواجبات تتزوّد الحكومات بالسلطة ، ومن أجل إدراك هذ الغاية — التحسين المطّرد لظروف المحكومين — تكون ممارسة هذه السلطات الموكولة للحكومات أمراً يبلغ من القداسة واللزوم ماتبلغه السلطات المغتصبة من الإجرام والشناعة » .

« فإذا استخدمت هذه السلطات وغيرها مانص عليه الدستور فى قوانين تعمل على تحسين الزراعة ، والتجارة ، والصناعات ، واستثمار الآلات وتشجيع الفنون الراقية ، وارتقاء الآداب ، وتقدم العلوم ، ماهو للزينة وما هو عميق ، فإن منع استخدامها لصالح الناس أنفسهم هو بمثابة دفن المواهب فى الأرض وسيكون ذلك خيانة لأقدس أمانة . إن روح الإصلاح منتشرة على الأرض » :

كتب « بروكس آدمز » أن جده كان يعتقد أن ثمة رصيداً لا حدّ له من الثروة « سينهض بالشعب الأمريكى » بفضل ماتسبغه العناية الإلهية من نعمة . « وسيكون هذا أسمى من كل تنافس يوشك أن يجر إلى الحرب . والمشكلة الوحيدة الجادة التى كان على الناس أن يلتمسوا لها من ثم حلاً هى كيف ينمّون

هذه النعمة على أساس جماعي لا على أساس من التنافس والأنانية . . . هذه المهمة ينبغي أن تنهض بها هيئة تنفيذية أمينة إذا عززتها خدمة مدنية ذكية ومثقفة . . . . وقادرة على قيادة كيان معقد على أسس علمية »[1] .

وقد استخدم الهويج من غير شك هذا التصوير عن « نظام أمريكي » وعن « مصلحة عامة » لتغطية مساهماتهم في مضاربات الأرض والصناعة ، وأرباحهم الخاصة من الرسوم الجمركية الوقائية ، والبنوك القومية ، والنمو التجاري في غرب أمريكا وجنوبها . وغدا الحزب والمذهب في يدي « هنري كلاي » إقليمياً متعصباً في صورة واضحة و « كالهون » أيضاً تاب عن نزعته القومية بعد سنة ١٨٢٨ وتحدّى الهويج ، معلناً أنه « لم يوجد كيان سياسي كالشعب الأمريكي في مجموعه الآن أو فيما مضى » . ومن الواضح أن نظرية « كالهون » التي صارت فيما بعد في صورة مستكملة عن « الأغلبية المتحدة » مؤسسة على قلب مبادىء « جيفرسون » رأساً على عقب ، ولا تكاد تستحق العرفان الذي استقبلت به كمساهمة أصيلة في الفلسفة السياسية . لقد كانت بالتأكيد ، دفاعاً بارعاً عن حقوق الأقلية خالياً من ذلك الدفاع المألوف عن الحقوق الطبيعية وعن نظرية العقد الاجتماعي وكانت وضعاً لنظرية الشيكات وقوائم الحسابات في صورة حديثة بتطبيقها على سياسة الحزب الديمقراطي ، وعلى الفصل بين السلطات في حكومة دستورية على حد سواء ، ولكن إذا تركنا جانباً هذه التحديدات التكنيكية ، فإن أهدافه وأفكاره هي أهداف وأفكار جيفرسون .[2] فهو

---

(١) انظر ص ١٥٨ — ١٥٩ من :

A. Beard : The American Spirit (N. Y. 1924).

(٢) لقد كان يعتبر نفسه ديمقراطياً ، ولكنه لم يتقبل بالفعل أبداً مبادىء الديمقراطية . ولم يتعلم البتة كيف يتكافأ بنجاح مع ما يمثله الرجل العادي من قوة لا يمكن التنبؤ بها .

« لقد سيطرت المصلحة الأنانية وحدها على جهاز الحكومة ، وأخذت بطريقة غير مباشرة تسلب الأمة وتنهبها . واقدقطعت الديمقراطية شوطها كله ، أمام عينيه ، ورأى في نهاية الأمر المشكلة كما رآها « راندولف وتايلور » قبله بأمد بعيد . ولقد أدرك الآن أن =

جيفرسونى بشكل واضح غاية الوضوح فى نبذه للنزعة القومية فى شبابه وعودته إلى تأييد حقوق المصالح المحلية . وحالة « كالهون » هى أقصى مثل درامى للميل العام بين الساسة الهويج نحو التضحية بمبادئهم القومية من أجل ضرورات السياسة الحزبية . وربما كان ينبغى لنا أن ننوّه هنا بحالة « دانيال وبستر » وإن لم يكن فيلسوفاً فقد كانت بلاغته القومية منذ البداية فى خدمة التجارة بنيو إنجلند . وفى الفترة التى بدأ يعلن فيها أن الحرية والاتحاد لا ينفك أحدهما عن الآخر ، كان من الواضح أنه يتجنب النظرة الفلسفية الأخلاقية ، التى شحذها «كالهون» ، أعنى : كيف يتسنى للحرية والاتحاد أن يكونا ممكنين معاً ؟

وقد بدا حل هذا السؤال من الوجهة السياسية حلاً لا أمل فيه شأنه شأن الحل الفلسفى له . فالإيمان فى الحرية والإيمان فى الوحدة القومية قد نشأ معاً ، ولكن الصراع بينهما قد نما أيضاً بنموها .

وبينما كان « النظام الأمريكى » يتدهور على هذا النحو فى خضم المنازعات الحزبية بين الساسة ، تحقق له نمو عقلى أكبر بين رجال الاقتصاد السياسى — لقد كان طبيعياً وبخاصة فى خاطر « هاملتون » أن يجد مذهب الهويج أفضل تشخيص له فى الاقتصاد أكثر منه فى السياسة . وكان طبيعياً أيضاً أن يستقر مركز قيادة هذا النمط من القومية فى بنسلفانيا وحولها . وأروع نفحة من نفحات النزعة القومية الأمريكية فى الاقتصاد جاءت من رجل الكونجرس والمحامى فى فلادلفيا « تشارلز جاريد إنجرسول » الذى نشر سنة ١٧٠٨ حين كانت التجارة الأمريكية فى أدنى درجة لها ، رسالة هاجم فيها التدخل البريطانى هجوماً عنيفاً —

= الناس يتحركون أولاً بدافع حب الكسب ، وأن المطالبة بالنزاهة الشخصية عند غالبية الناس على الأرض ، هى أكثر مما تستطيع الطبيعة البشرية أن تعطيه » .

« سول ، سول ، لم تضطهدنى ؟ »

وقد بين قبل كل شىء عدم جدوى الاعتماد على القانون الدولى .

« نحن الأمريكيين الذين اعتلينا مكاننا بين الأمم المستقلة ، بينما المعركة على أشدها ، بتصميم متواضع بعمل ما هو حق ، تبعاً لأفضل حكم يصدره عقلنا ، فقد تخلى عنا المتنازعون واحداً بعد الآخر ، لأننا لم نحتمل تفسيراتهم المتنابذة ولأننا لا نملك إلا أن نكشف بأنفسنا ضجيج هذه المجاملة بين الأمم ونشازها ، التى يؤكد كل حزب بمقتضى تكوينه أنها مجاملة منسجمة ومثيرة للاهتمام . »

ويمكننا على ذلك أن نعلن فى غير ما تناقض ، أن قانون الأمم ، الذى سماه كذلك أولئك الذين ألفوه دون أن يكون لهم سلطة هذا العمل ، تأليفاً غير متناسق من العلاقات والإجراءات الدولية ، هو فى الواقع قانون بلا أمة .

إن هذا النتاج الذى لا أساس له ، هو الذى جعلته الولايات المتحدة الأمريكية حجر الزاوية للتشريع القانونى فيها ، قد اعتبر قانون الأمم جزءاً من القانون المشترك ، الذى قيل إنه قد انتقل كتراث لا يقدر من البلاد الأم ، وقاعدة لها قوة عليا فى جميع قرارات محاكم الولايات المتحدة ، وفى معظم الولايات الأخرى » (١)

وبعد ذلك احتج إنجرسول بأنه مادامت المقاييس القانونية والعسكرية معاً ليست بالدواء العملى ، فإن فرض ضريبة للحرب كان أمراً ضرورياً لجعل أمريكا « مستقلة بالفعل » (٢) وفى أثناء ذلك أصدر لاجىء إيرلندى متحمس اسمه

---

(١) ص ٣٩ ، ٤٠ من :

Charles Jared Ingersoll: A View of the Rights and Wrongs, Power and Policy, of the United States of America, (Philadelphia, 1808).

(٢) غيّر « انجرسول » فيما بعد آراءه بحيث شملت القومية الثقافية . ارجع إلى خطابه « نفوذ أمريكا على العقل » (١٨٢٣) . طالع الخطاب فى ص ٢٠ — ٢٩ من :

Joseph Blan (ed) American Philosophic Addresses (1700—1900), (N. Y. 1946).

« ماثيوكارى » مجلة دورية فى فلادلفيا باسم المتحف الأمريكى . وقد كرّست هذه المجلة بصفة رئيسية لمناقشة المشكلات الاقتصادية ولاتهام انجلترا . وقد أصبح هو وابنه — هنرى — الذى كان يراجع تجارب طبع مقالات المجلة ، وكذلك الكتب التى كانت تصدر عن دار النشر نفسها ، من رجال الاقتصاد الذين نشأوا فى صميم الوطن الأمريكى . وفى سنة ١٨١٤ نشر « ماثيوكارى » كتابه « غصن الزيتون » الذى حاول فيه أن يقترح أساساً عملياً للتعاون بين جميع الأحزاب التى نشأت من حرب سنة ١٨١٢ . وقد غدا القائد المنشىء لحركة حماية الوطن ضد بريطانيا ، ولكنه كان يبشر أيضاً بنبوءة اقتصادية بناءة عن « التناغم بين المصالح » كإيديولوجية لبرنامج الهويج الخاص بالمصانع العامة والتوسع الاقتصادى . (١) وقد أصبح « كارى » مضيفاً للألمانى المنفى « فريدريك ليست » الذى نشر سنة ١٨٢٧ كتاب « المجمل فى الاقتصاد السياسى الأمريكى » مستلهماً فيه القوميين الأمريكيين ، وداحضاً فيه كتاب « توماس كوبر » « محاضرات فى الاقتصاد السياسى سنة ١٨٢٦ » . وكان « كوبر » صديقاً شخصياً لجيفرسون وقد حاضر فى أيامه الأولى بينسلفانيا سنة ١٨٢٣ محبذاً تشجيع الصناعات الوطنية . وقد فسر الاقتصاد الكلاسيكى تفسيراً ضد التجارة الخارجية . ومع ذلك ، ففى مراجعته لمحاضراته ، بعد ارتحاله إلى كارولينا الجنوبية ، غدت آراؤه أقرب إلى تشجيع الزراعة ، وكان يعتمد على نطاق واسع على نظريات

(١) شاهد « كارى » القيود فى الجماعات الزراعية فى الولايات المتحدة . وكان يتوق إلى أن تخطو أمريكا قدماً من البساطة إلى التعقيد . وكان يأمل أن يتضاعف عدد الشبان الذين يدعون للعمل فى أمريكا . ففى مثل هذا المجتمع الناضج المعقّد وحده يمكن للمثل الأعلى الديمقراطى للفرد الحر أن يتحقق .

فيلزم الأمة أن تصبح مستقلة اقتصادياً استقلالها سياسياً . وما لم يغد مثل هذا الاستقلال حقيقة واقعة فلن يستطيع الأمريكيون أن يدعوا أنفسهم رجالا أحراراً » . ارجع إلى ص ٨٣ من :

Ralph Henry Gabriel : The Course of American Democratic Thought (N. Y. 1940).

الفيزيوقراط عند « چان بابتست ساى » . وعلى هذا النحو كشف هجوم « ليست » فى وضوح استمرار الآراء السياسية الأساسية بين أنصار « چيفرسون » وأنصار « هاميلتون » .

لقد كان « دانييل رايموند » من أشد مفسرى النزعة القومية عند الهويج إثارة للاهتمام ، وهو محام من « بلتيمور » أصدر سنة ١٨٢٠ كتابه « خواطر عن الاقتصاد السياسى » وهو أول بحث منظم عن ذلك الموضوع قام به أمريكى . وقد طبع هذا الكتاب أربع طبعات وكانت طبعته الرابعة نصاً أكاديمياً مركزاً وقد حذف منها القدر الأكبر من أمتع التعليقات الفلسفية . ولم يدخل « ريمون » فى معترك نقد عنيف للمزاعم الأساسية فى كتاب سميث « ثروة الأمم » فحسب ، وإنما نهض أيضاً بوضع اقتصاد نفعى ، كان يمكن « لچون استيورت ميل » أن يصل إليه لو أنه أدخل مذهبه الأخلاقى فى اقتصاده . (١)

ويزودنا كتاب « رايموند » بتوجيه فلسفى رائع لما عرف فى فترة أحدث « باقتصاد الرخاء » ، ذلك لأن مذهب « رايموند » فى الاقتصاد السياسى هو علم للأخلاق بكل ما فى هذه الكلمة من معنى . والموضوع الأساسى عنده هو البحث فى الثروة القومية . فالثروة القومية مختلفة تمام الاختلاف عن الثروة الفردية ، ذلك لأن الأمة وحدة « واحدة غير منقسمة » . وثروتها ليست جماعاً لثروة المواطنين . إن الثروة الفردية أو الاقتصاد الخاص هو من « قبيل البحث عن الدخل كما يقتضيه أكبر قسط ممكن من المتعة الساذجة » وتتخذ الثروة الفردية شكل الملكية ، ويقال إن للملكيات — مادام فى الوسع تبادلها — « قيمة » (قيمة التبادل) من حيث علاقتها بين بعضها والبعض الآخر . والثروة الجماعية

---

(١) تلقى « چون نيل » وهو التلميذ الأمريكى « لجيرمى بنتام » مؤلف « رايموند » بحماس وحاول أن يجذب إليه الانتباه بين الكتاب الإنجليز ، ولكنه لم يوفق فى ذلك .

للشعب ليست هى الملكية ، وليس لها قيمة يمكن قياسها ؛ ولايمكن أن تجمع « بالتقتير » وإنما هى ثروة دائرة أو مستهلكة . هى جماع « قدرة الشعب على تحصيل ضرورات حياته والرفاهيات فيها » . « ومصدر هذه الضروريات والرفاهيات هو الأرض . « وسبيلها » أو القدرة على تحصيلها هى الصناعة أو العمل . فالإنتاج هو من ثم ، ثروة وهو كذلك فقط بقدر ما يستهلك ، وثمة نمط من العمل ينتج بطريقة غير مباشرة فقط ، مادامت آثاره ليست قابلة للاستهلاك المباشر ، هذا العمل الدائم ، أو « الفعال » كما يدعوه « ريموند »، مهم بخاصة فى الأعمال العامة . والعقبات التى تقف فى وجه توزيع متعادل بين ضرورات الحياة ورفاهياتها هى « البخل والترف »

وباختصار يشغل الاقتصاد الخاص المكان الوسط بين البخل والتقتير من جانب ، والترف والإسراف من جانب آخر . فإذا أدار الإنسان دفة أمره بوضوح فى هذا الجانب أو ذاك فإنه سيحظى بكل المتع فى حدود وسائل دخله ، دون أن ينتهك أرسخ قواعد الاقتصاد .

« وينبغى للأغنياء أن يقروا دائماً فى أذهانهم ، أنه كما أنهم يملكون كل الملكية ، فواجبهم الذى لابد منه ، أن يستهلكوا كل فائض إنتاج عمل الفقراء . ذلكم هو، أو ذلكم ما ينبغى أن يكون الشرط لتملكهم، وذلكم شرط ملائم لهم إلى حد كاف »

فعلى الأغنياء إما أن يعينوا الفقراء بهذه الطريقة ، أو يعاونوهم كساكين . وحين تكون الملكية بين أيدى جزء من الجماعة فإن كل إنتاج الأرض يجب ، بالطبع ، أن يكون لهم فى المقام الأول ، وما لم يستطع ذلك الفريق من الجماعة ، الذين لا يملكون شيئاً ، أن يسدوا ضرورات الحياة بعملهم فإما أن يهلكوا أو يعيشوا على الإحسان . فالجميع لا يمكنهم أن يجدوا عملاً فى الزراعة . وما لم

يستهلك إنتاج العمل الصناعى حين ينتج ، فلا فائدة من إنتاجه ، ذلك لأنه بذاته لا يمكن أن يعول الحياة . فإذا لم يتبادل أولئك الذين لديهم كل ضرورات الحياة ، مع الفقراء بعضاً منها نظير عملهم ، فإنهم سيجعلون هؤلاء الفقراء دون عمل . فليس اقتصاداً ذلك الذى يمارسه كل الناس ، ويسبب المجاعة لأحدشطرى الجماعة . لئن كان ذلك اقتصاداً ، لكان الإقتصاد رذيلة منكرة بدلا من أن يكون فضيلة .

« إن الطبيعة لم تغرس أبداً فى صدر الإنسان رغبة فى السعادة ولم تجعل القوة للثروة أو جعلتها بالأحرى وسيلة للحصول على السعادة ، دون أن تقصد إلى أن تستخدم لهذا الغرض . إن الموضوع المشروع للثروة ، هو إذن ، تحصيل السعادة، والمتعة ، بيد أنها قابلة — شأنها شأن أية سلعة أخرى — لأن يساء استخدامها، وهى يساء استخدامها دائماً ، إذا لم تستخدم بحيث تنتج متعة بريئة ، وهى يساء استخدامها دائماً ، اذا استخدمت لغرض إشباع العواطف الدنيئة الأنانية المنحطة» .

« إن حق الملكية إذن هو حق مصطلح عليه ، والشعب لا يضمن حق ملكية ينتقص من الخير العام . فقد يكون لفرد ما حق فى الملكية ، مقدم على حق أى فرد آخر ، أو على حق أى عدد من الأفراد ، أقل من الكل ، ولكنه لا يمكن أن يقدم على حق الكل ، ذلك لأن حق الكل يشمل حق الفرد نفسه كما يشمل حق فرد آخر . ومن ثم فحق الشعب فى أخذ ملكية شخص لغرض إنشاء الطرق العامة ، أو تشييد الحصون ، أو لأى غرض آخر ، قد يقتضيه الخير العام — ومن هنا حق الحكومة فى فرض وجمع الضرائب بالطريقة التى تستلزمها المصلحة العامة — ومن هنا حق الحكومة فى منع شخص من بيع ممتلكاته للأجانب أو فى أن يشترى منهم تلك الأشياء التى قد يريدها . إن للحكومة حقاً صريحاً كاملاً فى وضع أية قواعد تنظيمية لاحترام الملكية ، أو التجارة ، التى قد تستلزمها المصالح العامة .

« فكل مسألة إذن تختص باحترام الرسوم ، أو حماية المكوس ، يلزم أن يكون مسألة ضرورة وليست مسألة حق » .[١]

لقد كان مذهب المنفعة الأصيل عند « رايموند » يتصدر بوضوح اتجاه الديمقراطية الاقتصادية . ولقد كان بوجه خاص يرى أنه ينبغى أن يكون لكل جيل مهمة جديدة ، وكان يؤيد الحاجة إلى وضع قواعد تنظيمية للإرث بغية الحيلولة دون « التراكم » فى رأس المال الخاص لما ينبغى أن يستهلك كثروة قومية .

« ينبغى للحكومة أن تكون مثل الراعى البارع الذى يعنى بالضعاف فى قطيعه ويتولى تغذيتها ، حتى تكتسب قوة كافية لتأخذ نصيبها من الأقوياء ، ولا يدع الأقوياء تطأها بأقدامها ، وتدهمها فى الأرض . والأقوياء فى المجتمع ، ليسوا مع ذلك ، أقوياء بالطبيعة ولكنهم أصبحوا كذلك بالاكتساب — بالإرث أو باقتناء ثروة ضخمة ، وهؤلاء هم الذين يستأثرون فى العادة باهتمام الحكومة وعنايتها ، وهؤلاء يدعون أنفسهم الأمة ، وتركز الحكومات عنايتها لابتكار الوسائل لا للاحتفاظ بالمساواة الطبيعية فى الحقوق التى توجد بين الناس ، بل لزيادة عدم المساواة فى هذه الحقوق ، بتضخيم ثروة الأغنياء : مفترضة أو مدعية الافتراض بأنه بتضخيم ثروة الأغنياء ، تتضاعف ثروة الأمة ، كما لو كان الأغنياء هم الذين يؤلفون الأمة . والنتيجة التى لا مفر منها لمثل هذه المقاييس (وأعد القارىء بأننى سأظهر ذلك فيما يلى) هى الإفضاء إلى الفقر ، والمسغبة ، والعوز القومى .

إن الهدف الأعظم للحكومة ، كما قلت من قبل ، ينبغى أن يكون الاحتفاظ بالمساواة فى الحقوق والملكية مساواة كاملة قدر المستطاع بما يتسق مع عدم

---

(١) ص ٢١٩ — ٢٢١ ، ٣٥٠ من :
Daniel Raymond : Thoughts on Political Economy (Baltimore, 1820).

المساواة الطبيعية فى القوة بين الناس . فقوانين تمليك الإبن الأكبر للإرث كله ، تجر معها التحديد ، وكل قانون آخر ، يميل إلى تجميع الثروة ، و إبقائها دائماً فى أسر خاصة ، هو خرق مباشر لهذا المبدأ »[١].

ولئن كانت هذه كما هو واضح فلسفة ديمقراطية إقتصادية ، فإنها لا تتضمن بالضرورة ديمقراطية سياسية. وقد شارك «رايموند» الهويج مخاوفهم من «حكومة شعبية كحكومتنا » .

« أنا أعرف أن حكومة مثل حكومتنا لا يمكن إدارة شئونها بمقتضى مثل هذه المبادىء المتحررة والمستنيرة ، وليس ثمة أمل فى أن يعد أى شكل آخر من أشكال الحكومة أفضل فى أن يرقى بالرخاء القومى والثروة القوميـة . فالناس ينظرون دائماً إلى مصالحهم المباشرة » ، وسيكون لبعض الطبقات دائماً نفوذ لا يليق على الحكومة .

« و بخصوص حكومة شعبية مثل حكومتنا ، يمكن أن يتاح لنا أن نسأل فى قلق متاخم للخوف ، أين علينا أن نبحث عن ذلك القدر الضخم من العبقريات السياسية والحكمة التشريعية ، لقوة الإقناع ، وسلطة الخلق التى ستكون ضرورية ، لإدارتها الحازمة النافعة[٢] » ؟

ولإدارتها مع ذلك ، فقد أضاف فى مزاج وطنى يضرب فى أعماقه كما يضرب فى أعماق زملائه من القوميين :

« إن بلادنا تمثل أنسب مسرح على الأرض لاكتساب المعرفة فى علم الحكم وفى الاقتصاد السياسى . فهنا يمكن إجراء التجارب فى أمان . هنا يمكننا أن نرى عمل مبادىء الطبيعة أصفى ما تكون ، وهنا يظل حياً ، روح الحرية

(١) المصدر السابق ص ٢٣١ — ٢٣٢ .
(٢) نفس المصدر ص ٣٨٠ — ٣٨٢ .

والمساواة الذى لا زال علينا أن نشيعه فى جميع أنحاء العالم وأن نبث به الدفء والحيوية فى جميع أمم المعمورة[١] .

ومما هو جدير بالملاحظة أن «رايموند» لم يكن يحمل إلا تقديراً ضئيلاً المنفعة العامة لرأس المال والقرض . فهو يعتبر الأعمال المصرفية فى صميمها مادة الالتهاب فى ذخيرة الصناعة ، ويقول عن تمويل « هاميلتون » الدين العام :

« إن هذا التمويل يشجع تداول النقد ، وبحث الصناعة ، والمشروعات . إن تمويل ديننا العام سنة ١٧٩٠ ، هو مثل يذكر لفاعلية مثل هذه الإجراءات فى الارتقاء بالثروة القومية .

« ودون أن نتعرض بالتقدير لهذه المسألة التى أثارت فى حينها الجمهور فيما يختص بعدالة ذلك الإجراء ، يجب أن نسلم بأنه فى ذلك العهد كان لهذا الأمر تأثير نافع أقصى نفع على ثروة الأمة . لا بإضافة أى شىء إلى ماتملكه الأمة بالفعل ، وإنما بحثّ الصناعة والمشروعات . ومن الوجهة الجدلية يمكن أن نسلم بأن هذا الإجراء كما أخذ بذلك أولئك الذين عارضوه ، إجراء ظالم ، وأنه يأخذ النقود من فريق من الجماعة ، ليضعها فى جيب الفريق الآخر ، والإذعان للأمر لن يسىء إلى منفعة هذا الإجراء ، فى الارتقاء بالثروة القومية . وسواء أكان هذا من حسن الحظ أو من سوئه ، فإننى سأحاول أن أقرر أن منفعة هذا الإجراء فى الارتقاء بالثروة القومية ، لا تعتمد دائماً على عدالته[٢] » .

وإذ يسلم « ريموند » بالمنفعة العامة (لا بالعدالة) الناجمة عن الرأسمالية ، فهو يرى أن البنوك تمثل فى مجموعها « مؤسسات خاصة » تتنافر مصلحة حملة أسهمها عادة مع المصالح العامة .

(١) نفس المصدر ص ٤٢٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٣٠٤ — ٣٠٥ .

« ومن ثمّ فكل مؤسسة نقدية ، تضر بالثروة القومية ، ينبغى أن ينظر إليها أولئك الذين لا نقود بين أيديهم نظرة الحسد والارتياب » .

« فهذه المؤسسات تعتبر ، وينبغى أن تعتبر ، آلات مصنوعة يحتال بها الأغنياء على زيادة سطوتهم ، وهى سطوة بلغت من قبل أبعد حد ، ويدبّر بها تقويض المساواة الطبيعية بين الناس وهى المساواة التى سنها الله ، والتى ليس لأية حكومة حق استخدام سلطتها فى هدمها . إن مثل هذه المنظمات تنزع نحو توزيع للملكية أشد فى عدم التساوى ، و إلى نسبة أعظم من انعدام المساواة بين الناس ، لا يمكن أن تحدث فى غيرها . وهى ستجر بالضرورة معها — كما سبق أن بينا — الفقر والفاقة والبؤس على سائر الجماعة .... إن نفوذ مثل هذه المنظمات على الرخاء القومى هو بنفس نسبة ما لديها من سندات ، كما هو الشأن فى الدين العام[1] » .

وقد أضاف فى الطبعة الثانية (سنة ١٨٢٣) فقرة تدل على أنه و إن كان قد أضاف أيضاً عدة فقرات عن فائدة العمليات المصرفية فقد غدا على بيّنة أكثر بأخطار الرأسمالية بوجه عام ، وسياسة « هاملتون » المالية العامة بوجه خاص .

« اعتنق هاملتون فى تقريره عن بنك قومى نظرية «آدم سميث» بل وأطلق لنفسه الحبل على الغارب . فقد أخذ كأمر مسلم به أن الثروة العامة والخاصة هما أمر واحد ، وأن الفائدة الفردية هى كسب عام ، ومن هنا وصل إلى النتيجة وهى أنه إذا استطاع أولئك الذين لديهم المال ، أن يستثمروه دائماً بالفائدة ، و إذا كان فى وسعهم أيضاً أن يقرضوا ضعف أو ثلاثة أضعاف ما كانوا يملكون بالفعل ، فإن الرابح حينئذ هو الجمهور ، ومع ذلك ، فثمة خطأ أساسى فى افتراض أن رأس المال النشيط المنتج فى بلد يمكن زيادة قيمته باستبدال العملة الورقية بالعملة المعدنية ، وثمة خطأ

(١) نفس المصدر ص ٤٢٩ .

جسيم أيضاً فى افتراض أن الفائدة الفردية هى دائماً كسب عام[١] .

ومع أنه كان بوجه عام من أنصار حماية الإنتاج المحلى، فلم يكن دائماً يحبذ الرسوم الجمركية العالية . فقد كتب نقـداً تفصيلياً لرسوم سنة ١٨٢٨ فى صالح تجار « نيو إنجلند » الذين كانوا يعارضونها . لقد كان «رايموند» عامة صاحب مذهب أخلاقى مستقل ، وكان الاقتصاد السياسى عنده أقرب إلى أن يكون تعبيراً عن فلسفته الأخلاقية منه عن آرائه السياسية. لقد كان مهتماً اهتماماً خالصاً لا بالمصلحة الجماعية للشعب فحسب ، وإنما بالرفاهية الفردية لأبنائه أيضاً . وقد استنكر الرق بشدة على أسس اقتصادية وأخلاقية معاً . وقد كان يعتبر سحب الطبقات المالكة « للفائض » من التداول أو الاستهلاك فى شكل رأس مال سرقةً وطنيةً وإفقاراً، ذلك لأنه لم يتصور الثروة فى حدود التوفير أو الاقتصاد (التقتير كما يدعوه) وإنما فى حدود السعادة والاستهلاك الاستمتاعى . ولذلك حبّذ نشأة الاحتكارات الشعبية وتنظيمها لكى تعوّض شرور « المؤسسات المتمدية » و « الاحتكار البريطانى لتجارة العالم » .

ومع أن مذهب القومية عند الهويج وجد أنسب تعبير عنه فى كتاب «رايموند» عن الاقتصاد السياسى. فقد كان هناك مساهمة أشد جوهرية فى الاقتصاد من الجانب الفنى ، قام بها « هنرى . س . كارى » ابن « ماثيو » الذى غدت مؤلفاته العديدة إنجيلاً حقيقياً للساسة أصحاب مذهب حماية الإنتاج القومى من « دانيل وبستر » إلى « هوراس جريلى » . ولكن الجذور الفلسفية لمذهب « كارى » كانت أقل اتساقاً مع حركة الهويج من جذور مذهب « رايموند » كما أنها كانت كذلك أقل انفصالاً فى صميمها عن « آدم سميث » ورجال الاقتصاد الكلاسيكيين . لقد كان « كارى » أشد تأثراً بالمذهب الوضعى

---

(١) Daniel Raymond : Elements of Political Economy 2 nd ed. (Baltimore, 1823), 11, 136.

وكان يعتبر الاقتصاد الكلاسيكي مرحلة ميتافيزيقية في « العلم الاجتماعي » وقد حاول أن يضع خطته لوحدة العلم الاجتماعي على أساس الإيمان الوضعي العام في وحدة قانون طبيعي. إن وحدة القانون الطبيعي تتضمن الوحدة في الإنسان، وقد نقد « كارى » ببلاغة التجريدات « الميتافيزيقية » عن « الإنسان الاقتصادى » والإنسان الأخلاقي. فالإنسان هو فرد حى عمله، ورأسماله، وأخلاقه وقوانينه بمثابة « أدوات متعاونة من أجل سيادته للطبيعة ». والقوانين الاجتماعية قوانين للتقدم، وكان التقدم بالنسبة « لكارى » مثيلاً للتقدم بالنسبة « لهربرت سبنسر » هو عملية التمايز والاختلاف بين الأفراد؛ ولكن — على خلاف سبنسر — ينظر « كارى » إلى الترابط (بالمعنى الفرنسى للكلمة) على أنه الوسيلة الرئيسية للتقدم. فالأمة ليست منذ البداية كياناً سياسياً، ولكنها منظمة لتقسيم العمل. والتنظيم الاجتماعى صورة للتقدم، ذلك لأنه يحول الاتجار إلى تجارة والتبادل الفوضوى أو الحرية إلى نظام لامركزى للمسئوليات، يساهم كل فرد فيه في الاكتفاء الذاتى للكل. ويعتبر « كارى » الإمبراطورية البريطانية كإتجار في أوسع نطاق، وفوضى مركز إلى أعلى درجة، وهو يعتبر الاستعمار الاقتصادى كنقيض بعينه للتقدم؛ لأنه استغلال منظم، بينما الاقتصاد القومى الخالص هو معونة متبادلة من ثنايا التخصص. وبالمثل يعتبر الديمقراطية السياسية مجرد جانب من جوانب التقدم العام نحو الحكومة الذاتية أو « العلم الاجتماعى » واكتشاف وتطبيق تلك « القوانين التى تحكم الإنسان في جهوده ليضمن لنفسه أعلى فردية، وأعظم قوة للترابط »[1].

ولكن « كارى » كان أكثر من صاحب نظرية فلسفية، فقد كان مبشراً فعالاً بالقومية. وثمة نموذج لتبشيره يعيننا أفضل من أى وصف

(١) ص ٥٨ :

Henry C. Carey : Principles of Social Science, cited in Ernest Teilhac: Pioneers of American Thought in the Nineteenth Century (N. Y. 1936).

يمكن أن ننهض به لنقل النداء العاطفى والجد الأخلاقى وراء ما كتبه عن « النظام الأمريكى »

« إن أمام العالم نظامين ، الأول يعمل على زيادة نسبة الأشخاص ورأس المال المرتبط بالتجارة والنقل ومن ثمة خفض نسبة الأشخاص ورأس المال المرتبط لإنتاج السلع التى يتجر بها ، و بالضرورة خفض العائد من عمل الكل ، بينما يعمد الآخر إلى زيادة النسبة المرتبطة بالإنتاج وخفض النسبة المرتبطة بالتجارة والنقل مع زيادة العائد على الكل ، و بإعطاء العمال أجوراً طيبة ، وأصحاب رأس المال فوائد مجزية . إحداها تعمل على استمرار تلك الحرية « المفسدة » للتجارة ، التى تنكر مبدأ الحماية ، وتعوضها عن طريق ضرائب الدخل ، والأخرى تعمل على بسط مجال الحرية المشروعة للتجارة ، بإقامة حماية كاملة واعتماد الأفراد والجماعات عليها ، وأخيراً بإلغاء الجمارك . الأول يعمل على تصدير الناس ليشغلوا البقاع الصحراوية التى تفرض عليها السيادة بمعونة الدبلوماسية أو الحرب ، والآخر يعمل على زيادة قيمة امتداد شاسع من الأرض الحالية لاستيراد الناس بالملايين ليشغلوها . . . الأول يعمل على زيادة ضرورة التجارة ، والثانى يعمل على زيادة القوة للاحتفاظ بها . الأول على الهبوط بمستوى الهندى والهبوط بسائر أبناء العالم إلى مستواه ، والآخر يعمل على رفع مستوى الإنسان فى العالم كله إلى مستوانا . الأول يعمل على الفاقة ، والجهل ، والإقفار ، والبربرية ، والثانى يعمد إلى زيادة الثروة ، والمتعة ، والذكاء ، وتضافر النشاط ، والمدنية . الأول يتجه نحو حرب عالمية والآخر نحو سلام عالمى . الأول هو النظام الإنجليزى ، والثانى يمكن أن نفخر بأن ندعوه النظام الأمريكى ، إذ أنه أول نظام حتى اليوم أوجد الميل إلى رفع مستوى الإنسان وتحقيق المساواة بين الناس وفى آن واحد فى العالم بأسره .

« تلك هى الرسالة الحقيقية لشعب هذه الولايات المتحدة . . . . »

« لإقامة مثل هــذه الامبراطورية — للبرهنة على أن بين شعوب العالم ، سواء كانت زراعية أو صناعية أو تجاراً ثمة تناغماً كاملاً فى المصالح وأن سعادة الأفراد ، تماما مثل عظمة الأمم ، تتحقق بالطاعة الـكاملة لأعظم الأوامر كلها ، « إفعل للآخرين ما تود أن يفعله الآخرون لك — ذلـكم هو موضوع تلك الرسالة وسيكون نتيجتها »[١] .

و بين أولئك الذين ألهمتهم فلسفة « كارى » فى العلم الاجتماعى ، الأستاذ « فرنسيس بوان » من هارفارد الذى كتب بحصافته الفذة رسالة عن الاقتصاد السياسى (سنة ١٨٥٦) بالإضافة إلى مؤلفاته فى الميتافيزيقا والمنطق . ومع أنه كان فيلسوفاً فإن الاقتصاد السياسى عنـده يتحرر تحرراً فريداً من الفلسفة ، اللهم إلا فى عودته إلى تقرير مبادىء الهوييج التقليدية . والصفحة الأخيرة فى كتابه الاقتصاد السياسى الأمريـكى بمثابة ملخص لنظرية « كارى » فى أن التقدم يمضى من خلال التمايز نحو التصنيع .

« إن خـير سياسة تشريعية هى تلك التى تنمّى بأقصى فاعليـة كل المزايا الطبيعية فى البلاد ، سواء كانت عقلية أم مادية . فمن الضياع أن نترك المهارة الآلية والعبقرية المبتكرة دون أن نستخدمهما كما نترك القوة المائية تجرى دون أن ندير الطواحين ، أو الثروة المعدنية تظل خاماً ، أو الغابات تموج حيث يمـكن أن ينمو القطن والحبوب بوفرة . إذا كان عمل الزراعة الشاق يشكل العمل الرئيسى للشعب ، لـكان معنى ذلك وجوب التضحية بالجزاء الأعلى الذى يعود به العمل الماهر فى الفنون ويـكون مثل ذلك فى سوء الاقتصاد مثل جعل أغنى أراضينا مراعى للغنم أو إطعام الماشية من أرقى أصناف القمح . إن توزع السكان

---

(١) ص ٢٢٨ — ٢٢٩ من :

Henry C. Carey : The Harmony of Interests, Agricultursl, Manufacturing, and Commercial, 2 nd (N. Y. 1856).

في بقاع شاسعة من مساحة البلاد ، في مساع منعزلة بالزراعة ، بحيث يحكم على الغالبية العظمى منهم بالعمل على حساب الموارد العقلية ، سيكون هذا طامة ليس فحسب على نمو الثروة ، بل أيضاً على عدد كبير من المصالح العليا للإنسانية . فشقات الحياة في الغابات النائية وألوان الحرمان فيها ، هي حرمان مخيف من ذلك الوجود الذي تجود به علينا كهبة حرة ، مزرعة حول بيتنا ، ذات تربة تنبت من الحب مائة أضعافه . إن إشباع مختلف الأذواق والعبقريات والأمزجة ، ورعاية الموهبة المبدعة ، وجذب جميع الفنون بالتشجيع الملائم سواء أ كانت فنوناً آلية أو من تلك التي تتميز بأنها الفنون الجميلة ، وتركيز الشعب ، أو وضع أكبر جزء منه في دائرة التأثيرات الإنسانية، ووسائل أوسع من الثقافة العقلية والإصلاح الإجتماعي ، التي لا يمكن أن توجد إلا في المدن والعواصم الواسعة فحسب — هذه موضوعات تستأهل على الأقل من الاهتمام ما يستأهله البحث عن المكان الذي نستطيع أن نشتري منه الأقمشة القطنية بأرخص الأسعار ، أو أية تضحية مالية ضخمة يجب أن نقدم عليها قبل أن يكون في وسعنا صناعة الخطوط الحديدية لأنفسنا . إنني لأرى كيف أن هذه الغابات لا يمكن الوصول اليها في بلاد كبلادنا ، حيث — يمكننا أن نقول — حلت لعنة مزايا الزراعة والهجرة ، والتفرقة الجنسية بين شعب وآخر ، دون أن نضفي على صناعتنا ، فترة نصف قرن على الأقل ، درعاً واسعاً من الرسوم الجمركية الفعالة التي تحميها »[1] .

---

(١) ص ٤٢٤ — ٤٩٥ من :
Francis Bowen : American Political Economy (N. Y. 1870).

٣ — الإنسان العادى

لقد هيأ أنصار « جيفرسون » ، وأنصار الجمهورية القومية من بينهم ، التبرير النظرى للديمقراطية الجاكسونية . ولقد خاض المواطنون المعدمون معركة سياسة قاسية فى معظم الولايات للحصول على حق التصويت الذى ظفروا به فى النهاية فى العشرين سنة الأولى من القرن التاسع عشر . ولكن كان واضحاً لفترة طويلة بمقتضى نظريه « لوك » أن من المفروض أن يكون للمواطن ما يملكه[1] . والرأى التوفيقى للهويج فى انجلترا وأمريكا معاً حيث حرمت الأعداد المتزايدة من الطبقات المعدمة من الحقوق المدنية الجذرية فى الحكومة النيابية ، لم يجد بالطبع دفاعاً فى النظرية الجمهورية ، وإن كان قد احتفظ به قدر المستطاع علمياً . لقد كان إصرار الهويج على أنهم « نحن الشعب » مدعماً بمطالبتهم بهيئة تنفيذية فعالة ، كفيلاً بإجازة نظام « أندرو جاكسون » . لقد كانت نزعة الهويج القومية بمثابة معادل « للإرادة العامة » عند « روسو » فى أمريكا . ومع أن من الصعب أن نجد فى أمريكا دفاعاً مدعّماً بالأدلة العقلية عن قضية « روسو » فى أن إرادة الشعب هى الحق دائماً[2] ، فقد غدا منذ أيام « ماديسون » كمبدأ مقرر فى النظرية السياسية الأمريكية ، أن إرادة الشعب هى صاحبة السيادة . ويبقى بعد ذلك تربية الشعب على السيادة ، أو إذا أعدنا عبارة « ماديسون » تنوير الرأى العام .

لقد كان الخوف لا الإيمان هو الذى أتى بالديمقراطيه السياسية وقد عبر « جيمس فينيمور كوبر » عن الشعور السائد :

(١) عرّف « هارينجتون » الكومنولث كدولة « يكون الشعب كله فيها ملاكا » .

(٢) أقرب تناول لنظرية صوت الشعب هو صوت الله vox populi vox Dei تجده فى خطبة « إدوارد اڤرت » « خطبة عن المعارك الأولى فى الحرب الثورية » . الكونكورد ١٩ أبريل سنة ١٨٢٥ . أنظر الى مجموعة خطبه وأحاديثه ، الطبعة الرابعة « بوسطن ١٨٥٦ ، ص ٩٧ .

« لقد أصبحت عادات وآراء وقوانين ، ويمكننى أن أقول أيضاً مبادىء الأمريكيين ، يوماً بعد يوم أشد ديمقراطية . لقد أصبحت على بينة تامة بأنه بينما لا تستطيع أصوات بضعة آلاف من الأفراد الموزعين أن تؤثر تأثيراً عظيماً أو باقياً فى رخاء البلاد أو سياستها ، فإن امتعاضهم من تنحيتهم عن التصويت قد يفضى إلى قدر كبير من الاضطراب »[(١)] .

لقد قفزت البلاد من النظام الجمهورى الكلاسيكى إلى ديمقراطية «جاكسون» دون أن تكون على بيّنة من ضرورة تجديد بناء النظرية . وكان « كوبر » استثناء من هذا ، ففى كتابه « الديمقراطى الأمريكى » سنة ١٨٣٨ ، نقد بعناية مافى نظرية « جاكسون » من خلل واضطراب ، وحاول أن يتمسك بمبادىء « جيفرسون » وذوقه الأرستقراطى ، وكراهيته للديماجوجية دون أن يتخلى عن إيمانه الخالص بالديمقراطية ، ففى فلسفة الديمقراطية يستحق كتاب « كوبر » من الاهتمام أكثر مما لقيه ، ويستحق بالتأكيد اهتماماً أكثر من «دى توكفيل» فحتى فى كتابته الأولى تجشم مشقة فحص الرأى الشائع بأن مصالح الملكية يجب أن تمثل ، وقد وقف بدقة موقفاً أشد ديمقراطية .

« لقـــد وصلنا إلى النتيجة التالية وهى أنه يندر أن يصح انتهاك العدالة الطبيعية دون سبب كاف كما لو حرمنا شخصاً من حق الانتخاب لمجرد كونه فقيراً فحسب . ومع أن المكانة التافهة للملكية يمكن أحياناً أن تكون مفيدة فى ظروف خاصة للمجتمع ، فليس ثمة مغالطة أكبر من تمثيل هذه الملكية . فقد يساهم إنسان بإرادته فى شركة ذات رأس مال مشترك ومن العدل أن يكون له حق المشاركة فى إدارتها ، بنسبة مصالحه المالية ، بيد أن الحياة ليست

(١) James Fenimore Cooper : Notions of the Americans; packed up by a Travelling Bachelor, (Philadelphia, 1828) I, 265—266

منظمة بمرسوم . فالناس يولدون بجميع رغباتهم وعواطفهم ، ووسائلهم إلى المتعة ومصادر شقائهم دون أن يكون لهم وسيط من بينهم ، وفى كثير من الأحيان لا تتحقق لهم إلا متاعب كبيرة . والآن وإن تكون الحكومة، دون ما شك، نوعاً من المعاهدة ، فإنه يبدو أن أولئك الذين يحددون شروطها يجدون أنفسهم إزاء إلزام طبيعى باستشارة حقوق الكل .

« ونظرية تمثيل الملكية تقول إن الشخص الذى لديه القليل لن يكون له التصرف فى مال غيره ممن له أكثر منه . والآن ، ماذا تقوله التجربة والعقل السليم ؟ إن الشخص الذى يملك أكثر ، هو الذى يسرف فى الإنفاق من الأموال العامة . فالمبلغ الذى يكون تافهاً فى حسابه قد يشكل العصب عند شخص آخر أفقر منه . وفوق كل شك ، إن حكومة العالم ، التى تجازف أقصى مجازفة بالمال العام ، هى الحكومة التى تكون السلطة فيها مقصورة على كبار الأغنياء .

« ونحن نجد أن حكومتنا أفقر ، ولكنها مع ذلك أقوى ، لأنها حكومة شعبية . وليس ثمة شك فى أن حسد أولئك الذين يملكون النزر اليسير ، يفضى فى معظم الأحيان إلى اقتصاد كاذب ، وأن من الممكن توفير المال فى معظم الأحيان بالحرص حرصاً أعظم على المواهب .

ونحن لا ندعى الكمال ، ولكننا نقول فى إصرار ، إننا سنصل بهذا السلوك إلى خير أعظم مما يصل اليه أى سلوك آخر يمارس فى أى مكان آخر »[(١)] .

ههنا تخرج إلى النور نظرية وسط بين نظرية « لوك » من جانب ونظرية « روسو » من جانب آخر ، وتتميز الديمقراطية تميزاً جلياً من مذهب الهوبيج.

---

(١) نفس المصدر السابق ص٢٦٤ — ٢٦٧ . فى قصة « كوبر » : «Moni Kins» سخرية بنظام تمثيل الملكية .

ومع سنة ١٨٢٥ كان من النتائج المسلّم بهـا أن فى استطاعة الأشخاص العاديين أن يصلوا إلى السلطة . و بقى فقط التنبؤ بالعواقب الوخيمة لذلك الحدث. فقد شارك كثير من السادة الأمريكيين فى ذلك المزج بين التوقير ولين الجانب تجاه الديمقراطية ، وهو المزج الذى نجد تعبيره الكلاسيكى فى كتاب «دى توكفيل» « الديمقراطية فى أمريكا » ذلك لأنه و إن تكن الطبقات الاقطاعية قد فشلت فى أن تتخذ لها جذوراً فى أمريكا ، وكان الأوربيون ينظرون إلى المجتمع الأمريكى على أنه مجتمع ديمقراطى بالطبيعة ، فقد كان واضحاً فى جميع الولايات الشرقية أن ثمة وعياً طبقياً ينمو بين الأغنياء والفقراء شوّش المنافسة بين مصالح القطاعات المختلفة. ففى الجانبين معاً اتخذ هذا الوعى الطبيعى يشكل القدح والذم. إن تراث ديمقراطية « جاكسون » يفيض بالنعوت ولكنه يفتقر إلى فلسفة . وأقرب شىء إلى الصياغة الفلسفية لهذا الصراع الطبقى هو التأكيد العرضى « لحق الملـكية». سنة ١٨٢٨ كتب « توماس سكيدمور » ، وهو من أوائل زعماء العمال مقالاً مؤثراً بعنوان « حقوق الإنسان فى الملـكية » :

« أنتم المتكبرون ملاك الأرض الأغنياء ، تطلّعوا إلى هذا الأمر ، وانظروا ما إذا لم يـكن فى وسعكم أن توافقوا على منهج أشرف للحصول على حق التملك. قولوا إذا كنتم لن تفعلوا ذلك ؟ إننى لا أسألـكم ، ذلك لأن فى وسعكم أن تسدوا معروفاً يمثل هـذا الرضى ، لأن هذه الجماعة وأية جماعة أخرى حين يفهم أفرادها حقوقهم ، ستكون لديهم قوة كافية بين أيديهم لعمل مايرونه صالحاً ، دون أن يسعوا إلى أى كسب منكم ، ولكن لأنه سيكون أوفق لسعادتكم الحقة أن تمنحوا رضاكم بحرية ، مما لو منحتموه بنية حاقدة لافائدة منها مقرونة بالتأفف. إن ثلاثمائة ألف إنسان حر فى هذه الولاية يحملون أصواتهم فى أيديهم ، لاتستطيع أية قوة تأتمر بأمركم أن تنتزعها منهم ، ومن بين هؤلاء الناس الأحرار ، هنالك أكثر من مائتين وخمسين ألفاً ، تآمر أبناء الجيل الماضى معكم لجهلهم بحقوقهم على

وضعهم فى حالة تجعلهم لا يملـكون شيئاً فى الولاية التى هم مواطنون فيها ، ومع ذلك فحقوقهم فى الملـكية هو مثل حق أى إنسان فى التنفس »[(١)]

و يتصل هذا مباشرة بجذور الموقف الحقيقى فى النظرية والتطبيق ولـكن على الجملـة اتبع الديمقراطيون الجاكسونيون مثل الأفاضل منهم ، وتورطوا فى أقذع المطاعن ، لا كمساهمين فى الاقتصاد السياسى الديمقراطى ، بل كمساهمين فى المعارك السياسية الديمقراطية. وكانت فنون الخطابة السياسية، كما شرح ذلك «دى توكفيل» بعناية ، تجمع فى صعيد واحـد أبرع فنون المحاجّة . وقد وضع الاتحاديون فى « نيو إنجلند » مثلاً سيّئاً لهذا الشكل من أشكال المجادلة . وقـد لاحظ « فيشرأيمس » المحترم فى اعتزاز الشخصية الدمثة ما يلى : إن الديمقراطية هى جحيم مضىء وسط الندم ، والفزع ، والتعذيب ، يزدان بالأعياد ، ذلك أن التجربة تظهر أن ثمة سروراً يبقى لأخبث وصف للملعون تلكم هى القدرة على جعل الآخرين تعساء »[(٢)] وشكا « نواه و بستر » من أن القانون الذى سيجعل الإقطاع فى « مساشوستس » ديمقراطياً سيخضع ثروة الأفراد « لجشع عصابة من أشخاص لا يعرفون الرحمة لأنهم ليس لديهم ما يفقدونه »[(٣)].

وكان الديمقراطيون يوصفون فى صحف الاتحاديين بأوصاف عامة شائعة

---

(١) انظر : Thomas Skidmore : the Rights of Man to Property · Being a propositon to make it equal among the adults of the present generation (1829). in W. Thorp, M. Curti & C. Baker : American Issues (Chicago 1941), 1, 233—234.

(٢) «The Dangers of American Liberty», in The Works of Fisher Ames (Boston 1809) p. 432·

(٣) وردت فى ص ١٩٣ من :
W. A. Robinson : Jeffersonian Democracy in New England (New Haven, 1916).

بأنهم « أناس يائسون من الثروة يائسون من الأخلاق » و بأنهم « حثالة الجنس البشرى » و بأنهم « عبيد الرذيلة والفاقة » و بأنهم « أناس لا يمكن أبداً إصلاحهم مادامت معركتهم مع الطبيعة وهى معركة أبدية . . . . الخ . وعلى مثل هذه الملاحظات المهينة كان الديمقراطيون يردون بالحسنى . ومغزى مثل هذه المجادلات واضح : فإن ما يخطر بذهن كل إنسان حين تذكر الديمقراطية ليست الديمقراطية بدقة ، و إنما الصدام بين الفقراء والأغنياء . فلم تكن الديمقراطية نظرية حكومة شعبية ، ولكنها كانت رمزاً للصراع الطبقى . وعلى ذلك يجب أن نتجه إلى التراث المكتوب عن هذا الصراع إذا شئنا أن نفهم روح الديمقراطية الجاكسونية .

ففى « نيو إنجلند » هبت أول ريح أنعشت آمال الأحرار ، حين بدأ بعض الديمقراطيين المحترمين (أصحاب الأملاك) يتحدثون عن الشعب لا بطريقة أنصار چيفرسون المتميّعة التى تفيض بحب البشرية ، و إنما بنبرة شبه رومانسية ، شبه نبوئية موعزين بأنه حتى الفقراء يمكن أن يوثق بهم . لنأخذ مثلاً خطبة المؤرخ الديمقراطى « چورج بانكرفت » التى ألقاها فى « وليامز كوليج » سنة ١٨٣٥ حين كانت السياسة الجاكسونية فى ذروتها . وقد اتهمت بأنها متعاطفة مع الديمقراطيين .

« إن فى الإنسان روحاً ، لا فى عدد قليل من الناس ينعم بالامتيازات ، ولا فينا نحن الذين بفضل العناية الإلهية قد ربينا فى المدارس الخاصة . و إنما فى الإنسان : فهذا الروح هو صفة الجنس . الروح وهو المرشد إلى الحقيقة ، هو الهبة التى جاد الله بها على كل عضو من أعضاء الأسرة الإنسانية . »

فإذا كان العقل ملكة كلية ، فإن القرار الكلى هو أقرب معيار للحقيقة . والذهن العادى يغربل الآراء ، فهو المنخل الذى يفصل الباطل عن الحق .

« فإذا كانت الفنون تتجه بفضل جهودنا لأداء مهمة سامية ، فإن الإلهام يلزم أن ينبع من نشاط الشعب . إن العبقرية لا تبدع ، لتملق أصحاب الأمر ، أو لزخرفة الصالونات . وإنما العبقرية تتوق إلى أن يكون لها تأثير أبعد مدى ، وتغذّى عواطف أوسع مجالاً .

« إن السعادة العامة هى الموضوع الحقيقى للتشريع ، ولا يصونها إلا تلك الجماهير التى تتيقظ لمعرفة مصالحها ورعايتها . لقد قلبت منظماتنا الحرة رأساً على عقب تلك التميزات الباطلة الدنيئة بين الناس ، وإذ رفضت أن تسلم بالكبرياء الطائفية أقرت بأن العقل المشترك هو الخامة الحقيقية للكومنولث .

« إن المقياس الصحيح لتقدم الحضارة ، هو درجة الذكاء التى يصل إليها الذهن المشترك بحيث تكون له السيادة على الثروة وعلى القوة الوحشية ، وبعبارة أخرى أن مقياس تقدم الحضارة هو تقدم الشعب »(١)

وربما أخذ هذا مأخذ الخطابة الأكاديمية والرومانسية الألمانية ، لو لم يحدث أن الرئيس « جاكسون » كان قد عارض مشروع قانون البنك القومى ، معبراً فى رسالته تعبيراً عنيفاً عميقاً عن نفس النظريات ، ولو لم يثن الخطيب بنفسه على هجوم جاكسون على البنك . وقد عين كذلك شيخاً فى الولاية عن حزب العاملين الذى أنشىء حديثاً ، ومع أنه قد تخلّى عن هذا التعيين ، فقد كان ميالاً إلى القبول ليتحدى تحذير صديقه « تيكنر » بأن يبتعد عن « الجاكسونيين والعامليين » . وقد كتب إلى صديقه الحميم الآخر وزميله فى الدراسات الألمانية « إدوارد إيفرت » أن رجل الآداب لايمكن أن يظفر بنجاح لامع فى السياسة

(١) George Bancroft, «The Office of the People in Art, Gorvernment, and Religion, in Literary and Historical Mipcellanies (N, Y. 1855) p. p. 409. 415, 418—419; in Joseph Blan (ed) : American Philosophic Addresses, 1700—1900 (N, Y. 1946) p. p. 98—114.

ألهم إلا إذا وقف فى جانب الشعب . فقد حسب بدهاء أنه لا يمكن أن يكون أكثر شعبية لو أنه بدلاً من أن يضع مصيره بين جماعة من الجماعات المناهضة للهويج ، جاهد من أجل توحيدهم — حزب الرجال العاملين ، الحزب الديمقراطى ، والحزب المناهض للماسونية .

لقد كان «بانكرفت»[1] مثلاً على الديمقراطية الجاكسونية فى قدرته على أن يؤكد باقتناع ماللإنسان العادى وللذهن المشترك من فطنة وتبسط ، وعلى أن يدخل فى أشد أشكال الديماجوجية صخباً . وفيما يلى بعض النقط التى أعدها للخطابة فى المعارك الانتخابية ، وتعد قطعة واضحة فى الفلسفة الاجتماعية ، تجمع بين الإيمان و بين التملق .

« إن رسالة العصر هى تأكيد حقوق العمل . وكل مصلحة ظفرت بحقوقها تجد خير صديق لها فى الديمراطية . . . . . .

« إن الفلاحين هم الخامة الحقيقية للجمهورية ، وهى خامة قادرة على تقبل

---

(١) كان « بانكرفت » من شبان « هارفارد » الذين تشبَّعوا تشبُّعاً عميقاً بالرومانسية الألمانية ، أثناء دراستهم العليا فى الخارج . ويبدو أن أفكار « بانكرفت » الديمقراطية المتميزة ، قد بزغت عنده نتيجة لتطبيق أخلاق « كنط » ولاهوت « شلايرماخر » وقد صاغها فى البداية لا كنظرية للسياسة أو كتفسير للتاريخ ، ولكن كفلسفة للتربية والتعليم وقد نصَّ على المبادئ الخالصة التالية كبرنامج للمدرسة التى أسَّسها مع شركائه فيما بعد فى « نورثامبتون » :

١ — اللغة اليونانية على رأس جميع اللغات الأخرى .

٢ — التاريخ الطبيعى للنظام العقلى .

٣ — القضاء على التنافس فى حجرة الدرس .

٤ — إلغاء العقوبة البدنية لما فيها من مهانة .

٥ — تكييف الفصول بما يكون هنالك من تنوُّع فردى عند التلاميذ .

٦ — إعداد اليتامى معلمِّين للبلاد. ٧ — مؤسسة طباعة تابعة للمدرسة .

ويصف مترجم حياة « بانكرفت » انتقاله من المدرسة الديمقراطية الى السياسة الديمقراطية وصفاً شائقاً .

انظر ص ٧٤ من :

Russel. B. Nye. George Bancroft : Brahmin Rebel (N.Y. 1944)

التأثير الطيب ؛ والطابع الرشيق . هم الرمز الحر ، الصالح لأن يشكل بشكل إله. فالفارس المنتصب القامة هو الخامة والحرية هى الروح .

« إن جزاء العمل ، ينبغى أن يكون إنتاجه . فالذى يعمل أكثر ينبغى أن يكون له إنتاج أكثر ، والعكس صحيح . والتاجر لا ينتج وهو لا يقوم إلا بالمبادلة ومن هنـــا تعيش المدينة على كد الصانع والفلاح .

« لقد قام الفلاحون بالثورة بمعاونة الصناع وتعزيز حريتنا يعتمد على الصناع .

« إن الشعب هو السيد . ورجل الآداب هو مستشاره ، أعنى أن فى هـــذه البلاد الرجال المثقفون هم المجلس الخاص للحاكم » (١)

وليس من السهل أن نذكر متى كان بانكرفت يظن أنه يقول الحقيقة ، ومتى كان يلعب لعبة السياسة . و بالمثل كتابه « تاريخ الولايات المتحدة » أو كما سمى بدقة أكثر « تاريخ الشعب الأمريكى » كان تقريراً موضوعياً لتطور الحرية فى أمريكا ، وكان أيضاً كما قال أصدقاؤه « تصويتاً فى جانب جاكسون » . لقد اعتقد بانكرفت أن التاريخ هو تاريخ الحرية ، ويوم إصدار الحـكم ؛ وحين كان يتحدث عن العقل المشترك كان يقصد العقل الجمعى للشعب ، وكانت نزعة الفكر المتعالى عنده أقرب إلى نزعة « هيجل » منها إلى نزعة « إيمرسون » . إن يوم الجماهير قد أقبل . فهنا يقرر واقعة من وقائع التاريخ ويصدر حـــكماً .

وكما كان بانكرفت « مصدر بلبلة فى بوسطن » كذلك كان « براونسون مصدر بلبلة لبانكرفت » ذلك لأنه دفع بالديمقراطية فى النظرية والتطبيق معاً إلى مدى أبعد قليلاً من ذلك المدى الذى يمكن أن يتحمله الحزب الديمقراطى . وقد ألهمته « فرانسيس رايت » للعمل من أجل إصلاح المنظمات . وفيما يلى نموذج لندائها :

« إننى أخاطب أبناء الشعب الذين انطمست سماحتهم لتفاقم الفاقة ، والذين

(١) ص ١٠٩ نفس المصدر السابق .

يهدد تزايد الرذيلة نظامهم الاجتماعى وسعادتهم الاجتماعية . . . إننى أتحدث إلى الرجال الشرفاء الذين يخشون على شرفهم . . . . إننى أخاطب الكائنات البشرية التى يكتنفها الشقاء الإنسانى ، وإخوانى المواطنين الذين يحرصون على شعور الزمالة والجمهوريين الذين يتعاهدون على المساواة فى الحقوق وبالتالى المساواة فى الظروف وفى المتع ، إننى أدعوهم لأن يتحدوا .

أنظروا خارج بلادكم إلى الشقاء الذى ينتشر فى كل مكان ، ولاحظوا الصراع ، والشقاق والحسد ، واصطدام المصالح والآراء .... اذهبوا .. ولاحظوا الذنوب والتعاسة التى ألفتها العين والأذن والقلب ، ثم رددوا فى نصر واحتفلوا فى بهجة بالإعلان المهين : « كل الناس أحرار ومتساوون » .(١)

إن دواء الشرور القائمة هو بتغيير النظام القائم . ولم تحظ الآنسة «رايت» بالحب لأنها كسيدة إنجليزية زائرة ذكرت فى وطنها أمام مستمعيها الأمريكيين ، أنه وإن كانت هنالك قسمات أمريكية (وبخاصة سياسية) فى النظام الأمريكى الذى يتباهون به أشد تباه ، فإن منظماته الغالبة (وبخاصة المنظمات الاقتصادية) كانت من نمط منظمات النظام الأوربى ؛ وقد اضطرت الأمريكيين أن يواجهوا العواقب فى حدود السعادة والشقاء لاقتصادهم السياسى ويترجمون المشكلات الجذرية للأخلاق والتربية إلى تلك الحدود .

وفد « أورستس أوجستس براونسون » إلى بوسطن سنة ١٨٣٦ لتنظيم جمعية الاتحاد والتقدم المسيحى وقد رسب فى نفسه قدر من النزعة العالمية ، كاف لتوجيهه نحو « المسيحية الكاثوليكية » بدون كنيسة على طريقة «تشاننج»

(١) من محاضرة ألقيت فى « فيلادلفيا » فى ٢ يونية سنة ١٩١٩ : « محاضرة عن الشرور القائمة ، وعلاجها » :
«Lectnre on Existing Evils and Their Remedy»,
ص ١٥٢ — ١٥٣ ، ١٥٧ من :
Frances Wright: A Course of Popular Lectures (N. Y. 1849).

أكثر من توجيهه توجيهاً صريحاً نحو الفكر الحر ، وكان لديه قدر من الباحث الحر يكفي ليجعله ينظر بين الرجال العاملين من المفكرين الأحرار من أجل التقدم الاجتماعى ، ففى شمال ولاية نيويورك . حيث عمل أولاً مع أنصار العالمية من المتحررين ثم بعد ذلك مع « روبرت أوين » و « فرانسس رايت » كمحرر مساهم فى مجلتهما « الباحثين الأحرار » وكان براونزن عبقرية أدبية ومتديناً أصيلاً وكان فى بوسطن متعصباً ومهيجاً . وفى سنة ١٨٤٠ فى عواميد مجلته الدّعيّة « مجلة بوسطن الفصلية » ظهر مقاله الوعظى المثير « الطبقات الكادحة » الذى صدم أبناء الطبقات الوسطى (إذا استخدمنا تعبير براونسون الساذج) وأيقظ فيهم الوعى الطبقى .

« والآن هذه الطبقة الوسطى — التى كانت من القوة بحيث كادت تقضى على كل منفعة عملية للثورة الفرنسية — هى العدو الطبيعى للآخذين بالعهد . . . إن يأسنا بصدد رجال العهد الفقراء ناشىء من عدد أفراد الطبقة الوسطى وقوتهم . . . . . .

« إن عدوهم الوحيد الحقيقى هو صاحب العمل .

« والأمر كذلك فى جميع البلاد . . فنحن لا نظن أننا نميل إلى التوهين من قيمة التربية العالمية ، ولكننا نعترف بأننا لسنا قادرين على أن نرى فيها ذلك الدواء الناجع لشرور الحالة الاجتماعية ، كما هى ، مثلما يفعل بعض أصدقائنا ، أو يقولون إنهم يفعلون ذلك . فلوجه الله إيّاكم أن تضرموا فى الطبقات العاملة نار الفكر . . فإذا كنتم قد حكمتم عليهم بأن يعيشوا فى الظروف التى تعيش فيها السائمة فباسم الإحسان اجعلوا عقولهم وقلوبهم فى مثل هذه الظروف الحيوانية أيضاً .

« والآن تبدأ المعركة الجديدة بين العامل وصاحب العمل ، بين الثروة والعمل . . وكل يوم تمتد هذه المعركة إلى أبعد وتغدو أقوى وأعنف والله وحده يعلم متى .

وأين تكون نهايتها ... ونحن لسنا محامين عن الرق ... ولكننا نقول بصراحة إنه إذا كان يلزم دائماً أن يكون هنالك سكان يعملون يتميزون من الملاك وأصحاب العمل فإننا نعتبر نظام الرق أفضل قطعاً من نظام الأجور ... ونحن لا نرى أية وسيلة لرفع شأن الطبقات الكادحة التي يمكن أن تكون فعّالة ... بدون السلاح القوى للقوى البدنية، وسيأتى هذا اليوم ، إذا كان لا بد أن يأتى ، ولكن بنتيجة واحدة هى الحرب ، وهى حرب لم يشهد العالم من قبل مثيلاً لها »[1] .

ويشرح « بانكرفت » فى عجلة : لقد لعب بنا « براونسون » بنظرياته الوهمية لعبة الشيطان . وقد اعترف « براونسون » بنفسه فيما بعد فى كتابه « المهتدى » أنه وإن كان قد صدم حين أعاد قراءة نظرياته الفظيعة سنة ١٨٤٠ ، فقد كان عاجزاً عن اكتشاف أى بطلان فى نظراته الخاصة بعلاقة رأس المال بالعمل ونظام الأجور . فقد كانت النتيجة المباشرة لنشر مثل هذه الآراء ، أن جعلت من الضرورى له أن يبحث عن مأوى له مع «هاوثورن» بين أنصار الفكر المتعالى « بمزرعة بروك»

وكان « ريتشارد هلدرث » من « ديرفيلد بما ساشوستس » شوكة أكبر من شوكة « براونسون » فى الجانب الفلسفى لبانكرفت ، وكان « هيلدرث » من الهويج فى السياسة ، ومحامياً بالمهنة ، ومفكراً حراً ، وقد انتمى إلى فلسفة « جيريمى بنتام » واستخدمها استخداماً فعالاً للتعبير عن المثل العليا الديمقراطية . وكانت طريقته فى النهوض بقضية الإصلاح على نقيض تام مع طريقة «بانكرفت» فقد كان من أنصار مذهب المنفعة العامة بالأصالة ، يستخدم مناهج العلم الاستقرائى ويعتمد على المقاييس الاقتصادية أكثر من اعتماده على المقاييس السياسية ، وقد «وضع هلدرث» للثورة الاجتماعية علماً اجتماعياً منظماً على حين كان « بانكرفت»

(١) ص ١٧٩ — ١٨٣ ، ٢٠٢ — ٢٠٤ من : Blau, op. cit.

يبشر على نطاق واسع بحلول عهد جديد بينما كان يلعب دوره السياسي وكان « هلدرث » من حيث المزاج عنيفاً مندفعاً مثل « براونسون » ولـكن فلسفته كانت فى صميمها هى الزهد بعينه . لقد كان « براونسون » داعية للعنف ، بينما كانت دعوة « هلدرث » منصبة على «زيادة الطاقة الانتاجية» ولم يـكن أحد منهما فعّالاً من الوجهة العملية فى زمانه، ومع ذلك فإن أخلافهما من المفـكرين يحيون الآن إلى حد كبير نفس الاتجاهات التى أزعجتهما ويدعون إلى مقاييس مماثلة . إن مذهب « هلدرث » مذهب فريد فى بابه فى العرف الأمريكى وهو جدير بالإحياء لطابعه التاريخى الفريد ، فقد كان هو « بنتام » أمريكا الوحيد ، ولقيمته الذاتية كمذهب فى الفلسفة .

لقد كان هنالك قدر ضئيل من فلسفة بنتام فى الإصلاح ، فى جهود «إدوارد ليفنجستون » وفى محاضرات « فرانسيس رايت » ومشروعاتها خلال العقدين الأولين من القرن التاسع عشر .[١] إن النبرة المميزة التى تـكشف عن نفوذ « بنتام » ، تتضح فى إبراز علاقة الأخلاق بالظروف الاجتماعية ، وعدم جدوى الإصلاح الأخلاقى عملياً بدون إصلاح النظم . وقد حاول « ريتشارد هلدرث » فى العقد الرابع من القرن أن يفعل نفس الشىء بطريقة أكثر تنظيماً . فلقد تصور مجموعة ناضجة من النظريات لم يسعفه الأجل لإنجازها . وقد نشرت النظريتان الأوليان فقط من النظريات الست التى خطّط مشروعها فى ذهنه ، وربما كانت النظرية الثالثة مابرحت فى مخطوط موجود هنا أو هناك . وكل هذه النظريات كان يقصد بها أن تـكون « أسس علم الإنسان » وكان ينتوى أن تأتى متسقة مع منهج « بيكون » ، بالاستقراء من الظواهر الملاحظة ، وأن تشمل نظرياته ،

(١) أهدى أحد كتب الآنسة « رايت » إلى چيرمى بنتام ، دليل على إعجابها بمشاعره المستنيرة ، وجهوده المثمرة ، وحبه الفعال للإنسانية ، وإقرارها بفضل صداقته ».

الأخلاق. والسياسة ،والثروة ، والذوق،والمعرفة ،والتربية وتحتوى نظرية الأخلاق سنة ١٨٤٤ الاتجاه الفلسفى العام الذى لخصه تلخيصاً رائعاً فى مكان آخر .

إن تقدم الأخلاقية الصحيحة ونموها — الأخلاقية التى تتمثل فى جعل الإنسان سعيداً — تعتمد أولاً على تقدم المعرفة ، ذلك التقدم الذى يمكننا من تشكيل تقدير أضبط للأثر الحقيقى لبعض الأفعال أو التصرفات ، على السعادة البشرية . وثانياً ، وهذا هو الأمر الرئيسى ، على زيادة القوى النسبية لشعور السماحة ، الذى يلزمنا إلزاماً بإنجاز الأفعال الطيبة .

وقد مضى بى البحث أيضاً إلى أن أستنتج — وهذا هو أهم استنتاج فى الكتاب كله — أن القوة النسبية للشعور بالسماحة ، يمكن أن تكون فعّالة ، إن لم تتزايد ، بتناقص قوة تلك الآلام العديدة التى تثبط على الدوام دوافع شعور السماحة أو تتصدى له . وأن مما يتعارض مع الطبيعة البشرية أن نتوقع من أولئك الذين يتعذبون دائماً بآلامهم ، أن يتأثروا بآلام الآخرين ، إلى الحد الذى يصبحون معه أفضل : فيجب أن نبدأ بأن نجعلهم أسعد . وأن جميع مواعظ القسس والأساتذة فى العالم لن تساوى شيئاً فى إصلاح الجنس البشرى ، مادام أولئك القسس والأساتذة أنفسهم يرفضون أن يفعلوا شيئاً لتخفيف تلك الآلام والشرور الضخمة التى تنوء بها جماهير الناس ، ولكن على العكس ، يبذلون غاية مافى وسعهم لكى تدوم تلك الشرور ، ويعرضونها على أنها قوانين الطبيعة وشرائع الله . وسنقوم هنا أيضاً بإلقاء نفس الدرس فى الفلسفة الذى درسناه من قبل فى السياسة ألا وهو أن الناس ممكن أن يفكروا مثلما يحكمون أنفسهم وأن البابا والكهنوت مثله مثل الملك والأرستقراطية تنعدم فائدتهم ويعمّ أذاهم»(١)

(١) A Joint Letter to Orestes A. Brownson and the Editor of the North American Review, in Which the Editor of the North American Review Is Proved to Be No Christian, and Little Better That an Atheist (Boston, 1844).

ويخلص « هيلدرث » من كون الناس مستعدين لحكم أنفسهم استعدادهم للتفكير إلى « أن الأخلاق علم تقدمى » ويترتب على هذا أيضاً أن يكون المنهج الاستقرائى هو المنهج التاريخى . وجزء كبير من كتابه «نظرية فى السياسة » هو تحليل تاريخى ، وأشهر كتبه جميعاً «تاريخ الولايات المتحدة الأمريكية » هو محاولة تقديم عرض استقرائى فعال دقيق للتقدم الأمريكى نحو الديمقراطية . وقد لخص نظريته عن التقدم وعن التاريخ فى حاشية من حواشى الكتاب .

« لقد كان « جيزو » فى كتابه « تاريخ مدينة أوربا الحديثة » أول من وجه انتباهاً خاصاً للتوزيع الرباعى للسلطة فى العصور الوسطى كما وصفناها آنفاً . ولما وجد أن هذا التوزيع للسلطة بين الملوك ، والنبلاء ، ورجال الدين ، والمجالس البلدية يساوق نشأة المدنية الحديثة وتقدمها ، فقد تعجل على نحو ما باستنتاج أن وجود كل هذه الطبقات المستمر والتوازن بينها كان ومايزال أمراً «جوهرياً» للتقدم . ولو خفف بعض الشىء من نزعته المدرسية واقترب أكثر من الفلسفة أو لو كان مزوداً بميزة وجهة نظرنا الأمريكية وهى وجهة نظر أعمق وأكثر إحاطة بدراسة التاريخ لأقنعه تاريخ الزمن الحاضر مثلما يقنعه تاريخ العصور الوسطى ، أن العناصر الملكية والأرستقراطية والكنسية كانت عظيمة الفائدة لقدم المدنية الأوروبية الحديثة وخدمتها من حيث أنها يعوق كل منها الآخر ويهدم بعضها بعضاً . ويرجع الفضل فى التقدم الحالى فى جملته إلى العنصر الشعبى وحده . »(١)

وقد أصبح تحليل « العنصر الشعبى » أو الفضيلة المدنية ، مبحثه الرئيسى : وليس لهذا المبحث صلة ما بالحقوق ، طبيعية أو إلهية . فالوطنية ، أو الروح العام هى ببساطة السماحة الطبيعية موجهة نحو منفعة الجماعة ، وصار هذا الروح فى الديمقراطية منبثاً فى ثنايا كيان الشعب كله . والسبب فى أن للديمقراطية خير فرصة

(١) هامش ص ١٢١ من : Theory of Politics (N. Y. 1953)

لتجعل الشعب سعيداً هو ببساطة أنها يمكنها أن تعطى أكبر عدد ممكن من الناس نصيباً فى « لذة الحصول على السلطة » ولكنها لا يمكنها أن تعمل على الإطلاق إذا كانت آلام انعدام المساواة والفقر تغلب لذات السلطة على أمرها . ومن هنا يلزم أن تعتمد الأخلاق الديمقراطية العملية (من حيث كونها متميزة من الأخلاق التشريعية) على « ثورة إجتماعية عامة » وهى التى بدأت « بروسو» الثورة الفرنسية . وكما تسير الأمور الآن ، تعانى الطبقات العليا بل والطبقات الوسطى ، مثلما تعانى الطبقات الدنيا . وكنتيجة ضرورية لهذا ، نجد الكراهية فى الجانبين معاً — ففى معمعة هذا الشقاء الكبير ، تنوء الإنسانية بالعبء ولايمكن للفضيلة أن تصلب عودها إلا بصعوبة »[1] .

هذه النتيجة وهى « أنه لا يمكن للفضيلة أن تصلب عودها إلا بصعوبة » فى « معمعة هذا الشقاء الكبير » قد أوحت « لهيلدرث » « بالمبحث الرئيسى لنظريته فى الثورة » وكان رأيه أن الشقاء لا يمكن أن يـــداوى بمجرد إعــادة توزيع الثروة .

« إن الثمرات الطيبة التى تستطيع الجهود المتضافرة فى أية جماعة أن تونعها ليست كافية لكى يتذوقها بالكاد كل فرد ، وقد حكمت الضرورة على الجماهير أن تكدح فى العمل الشاق ، قانعة بالخبز والماء ، بينما اقتصرت ألوان الترف ووسائل الرفاهية على الفئة القليلة . إن العمل — وهو المورد الوحيد لجمهرة الشعب — قد أثبت أنه ضعيف القيمة ، ذلك لأن طاقته فى الإنتاج ضعيف ، ووسائل العمل الإنتاجية محدودة جداً ، ومن هنا الحث حثًّا أكبر على الاستعاضة عنه بالنصب والعنف كوسائل للكسب .

« ومن ثم ، فالضرورة العظيمة الأولى للجنس البشرى ، هى أن ينمّى

(١) ص ٢٧١ — ٢٧٢ من : Theory of Morals (Boston, 1844)

الطاقة الإنتاجية للعمل الإنسانى ، وقد أسدى العلم الكثير فى هذا المجال خلال القرن الماضى ، ومن المنتظر أن يأتى العلم فى القرون القادمة بأكثر مما أتى به ، ففى قارتنا الأمريكية انفتحت مجالات جديدة واسعة ، يمكن أن يستخدم فيها العمل استخداماً مفيداً . وليس أبعد عن أن يكون العمل هو المصدر الوحيد للثروة ، مكتفياً تماماً بذاته ، كما يعلمنا بعض الاقتصاديين ، فليس ثمة أشد يقيناً من أن أوروبا شقيت طويلاً ، وما برحت تشقى ، من تضخم العمل — من أن تكون مضطرة لتوفير الطعام والملبس لعدد كبير ليس لديها ما تكافئه به — لقد وصلت الولايات المتحدة الآن إلى درجة من التطور تجعل من اليسير عليها أن تستوعب سنوياً من نصف مليون إلى مليون نسمة من المهاجرين من أوروبا ......

« ويبدو فى هذه اللحظة إذن أن تطور الصناعة الإنتاجية من أعظم الضرورات وأمسها للجنس البشرى . ولكن هل ثمة أهم لهذا التطور من السلام والنظام الاجتماعى ؟ .

« هذا السؤال الاشتراكى الخاص بتوزيع الثروة ، إذا أثير ، لا ينبغى أن يغيب عن نظرنا أن المطالب التى تطالب بها الاشتراكية وهى مؤسسة من حيث هى كذلك على نظريات فلسفية راسخة القدم ، ولبعضها على الأقل كثير من المؤيدين المتحمسين حتى فى صفوة أولئك الذين هم أشد الناس استنكاراً للاشتراكية ، هذه المطالب لا يمكن الفصل فيها بالوعد والوعيد وتبادل الشتائم أكثر من حسمها بالحراب والمدافع . إنها مسألة تخص الفلاسفة ، وإلى أن يكون فى المستطاع الوصول إلى حل ما لها يسلم الطرفان بجدواه ، فإن ما يحتاج إليه حزب التقدم ليس إتخاذ إجراء فعلى — الذى يلومه عليه بعض المنشقين من داخل أعضائه — بل التداول والمناقشة . فيجب على المهندسين أولاً أن يعبروا هذه الهوة التى تفصل بين الجانبين ، وبعدها يستطيع

ما فى العالم من طبل وزمر وصياح أن يوحد مرة أخرى الفرقة المنشقة على ذاتها ويدفعها إلى الحركة الفعالة »[١].

فعلى المهندسين ينهض الأمل فى الثورة الاجتماعية . هذه هى الملاحظة التى يختتم بها « هيلدرث » نظريته السياسية . فالقضايا فى فلسفته لها طابع خاص ينم عن اجتماع خصائص النزعة التقدمية عند الهويج ، والاعتراض الجاكسونى فى نظرية حديثة عميقة التأثير عن التخطيط الاجتماعى والعلمى .

لقد وجدت الديمقراطية الجاكسونية فى مدينة « نيويورك » تعبيراً قوياً بوجه خاص . فقد وضع « وليم كالن بريانت » و « وليم لجيت » محررا صحيفة « نيويورك إيفننج بوست » فى الثلاثينيات ، و « والت هويتمان » محرر « بروكلين دايلى إجل » فى الأربعينيات ، مستوى عالياً للصحافة ، وجعلا للحزب الديمقراطى بريقاً أدبياً ومبادىء سياسية وهى التى يحتاج إليها لكى يكون حزباً محترماً . وقد تثقف كل من « بريانت » و « هويتمان » بمبادىء حرية التجارة « والباب المفتوح » ، ولكنهما بتأثير قيادة الجناح الأيسر (ليجيت وبارك جودوين) طبقا مبادئهما الكلاسيكية بطريقة ظريفة .

وفى سنة ١٨٣٥ انقسمت قاعة « تامانى هول » إلى حزبين وقد وجد أعضاء الحزب الراديكالى ضد الاحتكار ، أو حزب الرجال العاملين ، أنفسهم فى الظلام ، بعد أن عين المحافظون مرشحهم ، وقطعوا تيار النور عن القاعة فظلوا فيها وعلى ضوء عيدان الثقاب « اللوكوفوكو » والشموع ، نظموا هيئة مستقلة . وقد ظفر هذا الفريق بالسلطة ، وأصبح أعضاؤه معروفين وطنياً بأنهم زعماء قضية العمال وضد البنوك ، وأصبح نمطهم فى الديمقراطية المعروف للشعب بمذهب « اللوكوفوكو » النغمة السائدة للمذهب الجاكسونى فى الشمال . وكان « وليم

---

(١) ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٧٣ — ٢٧٤ من : Theory of Politics

الفجيت » . أبرز ناطق بلسان مبادىء هذا الحزب ، وإن كان « بريانت » قد أسدى له خدمة عظيمة بتعضيده تعضيداً قلبياً كمواطن من نيوإنجلند . ومن مقالاتهم فى «البوست (نيويورك إيفننج بوست)» يمكن أن تزود المختارات التالية القارىء بفكرة منصفة لاتجاه الحركة .

« هل يمكن تخيل أى شىء أشنع فى نظر الإحساس الكريم أو العدالة من القانون الذى يسلح الأغنياء بالحق القانونى فى أن يحددوا تحديداً رسمياً أجور الفقراء؟ إن لم يكن هذا رقاً فقد نسينا تعريفه . انتزع حق المشاركة فى تحديد سعر العمل من الحقوق التى يتمتع بها الرجل الحر ، فإنك تجعله فى الحال مربوطاً بسيد ، أو منسوباً للتربة . فإذا لم يكن لون البشرة ، والامتياز البسيط بتحديد شروطه فى عقد عمله ، فما الذى يمتاز به العامل فى الشمال ، على رقيق الجنوب ؟ عاقب بالقوانين الإنسانية « التصميم على عدم العمل ، واجعل العقوبة عقوبة أخرى غير قصاص البطالة ، ولن يهم إلا قليلاً بعد ذلك ما إذا كان أصحاب العمل واحداً أو عدداً كبيراً ، فرداً أو هيئة . فالخطة الكريهة للرقيق ستظفر بمركز فى الأرض . . . .

« إن الأغنياء يعرفون لهم أن مصلحة مشتركة و يعملون بمقتضاها ، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للفقراء ؟ ولكن فى اللحظة التى سيلبى فيها هؤلاء النداء بالتضامن من أجل المحافظة على حقوقهم ، فالجماعة فى خطر حقاً ! فالملكية لم تعد مأمونة والحياة مهددة . وقد انحدرت إلينا هذه اللهجة من تلك الأزمنة الخوالى حين لم يكن للفقراء وللطبقات الكادحة وتد فى الجماعة . ولا حقوق ألبتهم إلا ما يحصلون عليه بالقوة . ولكن الزمن قد تغير وإن كانت اللهجة ظلت هى هى . . . .

«ومن بين جميع البلاد على وجه البسيطة ، أو حدث أن ظهرت على وجهها ، هذه البلاد . هى البلاد التى تكون فيها مطالب الثروة والارستقراطية غير قائمة على

أساس ، ومناقضة ، ومضحكة إلى أقصى حد ، فبدون ادعاء امتيازات وراثية ، وبدون حقوق يتفردون بها ماعدا تلك الحقوق التي استمدوها من الاحتكارات ، وبدون سلطة إبقاء مزارعهم لأخلافهم ، نجد أن الزعم بأن هنالك امتيازات ومطالب ارستقراطية زعم مضحك ؛ فقد يصبحون هم في الغد شحاذين لو كانوا يعلمون ، أو من يضمن الأحداث ربما أصبح أبناؤهم كذلك أيضاً .

« ولكن دعنا نتساءل عن كنه ومكان الخطر من تعاون الطبقات الكادحة في المطالبة بمبادئهم السياسية ، أو في الدفاع عن حقوقهم المهددة ؟ أليس من حقهم أن يعملوا فريقاً واحداً كما يعمل خصومهم ؟ بلى . أليس يحتم عليهم واجبهم أن يتضامنوا ضد العدو الوحيد الذي ما يزال يخشى منه في هذه البلاد الحرة ؛ الاحتكار ونظام ضخم من الصحف يسحقهم ؟ الحق أن هذه نظرية جمهورية غريبة الشأن ، وهذه بلاد جمهورية عجيبة، حيث لا يمكن أن يتحد الناس في مجهود مشترك ، وفي قضية مشتركة دون أن تعلو صرخة الخطر على الحقوق الشخصية والملكية . أليست هذه هي حكومة الشعب ، ومنشأة من أجل هدف واضح ، هو حماية أبناء الشعب من جور السلطة واغتصابها ؟ ؟ وإذا لم يتح لهم أن يكون لهم مصلحة مشتركة ، وأن يمارسوا شعوراً مشتركاً . وإذا لم يكن في مستطاعهم أن يتضامنوا ليقاوموا هذا الجَوْر بالوسائل الدستورية ، فلأي غرض أعلن أنهم أحرار في ممارسة حق الاقتراع لاختيار الحكام وسن القوانين ؟

« هنالك بعض الصحفيين يهيجون المشاعر فزعاً من التكتلات و يعتبرونها معادية لمبادىء حرية التجارة ، وكثيراً ما يوصون بمعاقبة هذه التكتلات بحكم القانون . لقد اكتسبنا أفكارنا عن حرية التجارة من مدرسة مختلفة وتهيأنا لأن نترك للناس مطلق الحرية في أن يحققوا غايتهم سواء بفعل جماعي ، أو بفعل فردي . إن طابع التكتلات يعتمد في نظري اعتماداً مطلقاً على الطابع الأصلي للغاية المستهدفة .....

« وثمة حصن واحد يمكن للصناع والعمال أن يتحدوا وراءه ليواجهوا عدواً مشتركاً ، يستطيع أن يمزقهم إرباً ، إذا غامروا بخوض المعركة معه فرادى . هذا الحصن هو مبدأ التكتل فبوسعنا أن ننصحهم بأن يحتموا وراءه في الحالات القصوى فقط ، ذلك لأنه في اشتباكهم مع أصحاب العمل ستقع شرور الحصار على الطرفين كما هو الشأن حين يشتبك اثنان في المعركة ، فلا داعي من ثم للتعرض لمثل هذه الشرور إلا في الضرورات القصوى[1] » .

إن روح ديمقراطية «لوكوفوكو» قد انبثت في المثقفين من أهل « نيو إنجلند » ، بفضل « بانكروفت » و «هاوثورن» على التخصيص ، بل حتى « إمرسون » قد تأثر بها ، فسلسلة محاضراته في بوسطن سنة ١٨٣٩ — ١٨٤٠ تحمل عنوان « العصر الحاضر » ، وفي خلال هذه المحاضرات يشرح « إمرسون » كيف أن التقدم النهم للعقل في المجتمع الإنساني قضى على « الفزع » من العرف ، وكيف أنه بعد ذلك « فصل المنافع عن العمل الذي ينبغي أن تمثله » وكيف أن عدوى السعي إلى الغنى قد أصابت العالم كله . ولكن « إمرسون » واصل حديثه منوهاً بالديمقراطية الاقتصادية . « وعلى العموم فإن حركة الحزب تكسب أنصاراً باستمرار ، مع حركة العالم كله . إن الفكرة العظيمة التي أمدت قلوب الناس بالأمل تزحف على العالم زحف نور الصباح على الشفق »[2] .

وقد كتب تيودر « باركر » الذي استمع إلى المحاضرة الأولى ما يلي : —

« لقد كانت « اللوكوفوكو الديمقراطية » في كل شيء ، وكانت منبثة إلى حد كبير في روح مقال « براونسن » عن « الديمقراطية والإصلاح » في المجلة

---

(١) ص ٢١٠ ، ٢١٤ — ٢١٥ ، ٢١٥ — ٢١٦ ، ٢١٨ — ٢١٩ من .
Bernard Smith (ed) The Democratic Spirit (N. Y. 1941).

(٢) James Elliot Cabot : A Memoir of Ralph Waldo Emerson (N. Y. 1887) 11, 13.

الفصلية (مجلة براونسن). لقد كان « بانكرفت » متحمساً أقصى حماس وكان مستغرقاً فى الصيغة « اللوكوفوكية » المحاضرة ، وقال لى فى الليلة التالية : « إنه لشىء عظيم أن نقول مثل هذه الأشياء أمام أية مجموعة من المستمعين ، وأياً كان هذا الشىء بسيطاً ، فأهم من ذلك أن نغرس هذه النظريات فى عقولهم . ولكن لو أتى معنا إلى « بايرستيت » فسنأتى له بثلاثة آلاف مستمع ».

وفى الليلة التالية استمع إلى « إمرسون » سيد يلوح أنه من الهويج ، وقال إن تعليقه الوحيد على مثل هذه المحاضرة ، هى أنه يبدو أن صاحبها راغب فى أن يظفر بمكان فى مصلحة الجمارك تحت إدارة « جورج بانكرفت »[١] .

لقد كان أسلوب « هويتمان » وفكره أشد عاطفية من أسلوب « نيويورك بوست أو أسلوب « إمرسون » وكان يشبه فيها « بانكرفت » وقد مضت مقالاته فى فى مناصرة قضية اللوكوفوكو لجيل تال ، فمثلاً :

« لقد كانت الأذهان القيادية للعقيدة الديمقراطية سابقة دائماً للعصر ، كان عليها من ثم أن تقاتل الآراء المتعرضة القديمة ولم يكن يتطلب النزاع الذى خاضوه شجاعة وحشية بل شجاعة أدبية .

« ونقول معتمدين على شهادة « جيفرسون » نفسه ، إن أحداً لا يستطيع أن يدرك مبلغ ما كان عليها تحمله من اضطهادات و إهانات خلال ذلك العهد القاتم الذى كان الحكم فيه « لآدمز الأكبر » . ولكنهم لم يضطربوا ، معتمدين على أفئدة الرجال المتينة ، متدرعين بدرع قضية الحق . تحرروا من الخوف وذروه للريح

---

(١) نفس المصدر السابق (11, 18—19) .
يبدو أن هذه المحاضرات لم تنشر أبداً على نحو ما ألقيت . ويمكن الحصول على معلومات أكثر بصدد مضمونها وغايتها من مذكرات « إمرسون » . و « خطاباته » .
Jowrals (Boston 1909—1914) V. 278— 350.
Letters (N. Y. 1939) 11, 246—247, 255—256).

وخرجوا إلى الشعب لا يكفون عن نشر تعاليمهم و إذاعة مذهبهم مجاهرين فى صراحة ، بما فى عقيدة خصومهم من باطل وجور. ونحن الذين ورثنا مبادئهم نقف هنا مواجهين نفس العدو ، عدو المساواة فى الحقوق. فلا بد أن تنتصر الديمقراطية مرة أخرى كما انتصرت من قبل — وانتصاراً أوثق مما حققته من قبل. و إننا لنستشف هذا من خلال حقيقتين . إحداهما : أن ذلك الكيان الضخم للرجال العاملين هو الآن أقوى وأشد استنارة مما كان عليه فى تلك الأيام . والأخرى : أن ثمة عزيمة جبارة لا تكل فى طول هذه الأمة وعرضها ، لأن تمضى قدماً إلى أقصى حد بتجربة الحرية الشعبية . . .

« إننا لنجرؤ على التنبؤ بغاية الثقة بأن هذه الأمة ستجد تصورات للقانون من الحكومة والعرف الاجتماعى ضاربة فى أعماقها يؤيدها أنصار أقوياء عديدون ، وهى مختلفة عن تصورات هذه الأيام اختلاف تصورات « لجحت » و « جيفرسون » عن تصورات العصور الماضية . فيجب علينا أن نثابر على أن نحث الخطى — فكل عام تفتح الأبواب فتحات أوسع فأوسع — ونمضى بتجربتنا فى الحرية الديمقراطية إلى أقصى حد لها .

« إن نظم أوروبا العتيقة البالية كان لها أوان ، و إن أفول نجمها وحلول ليلها، هو إيذان بفجر مجيد للشعوب التى ديست بالأقدام . فههنا أرسينا دعامة الحرية، وههنا نختبر قدرات الناس على الحكم الذاتى . سنرى ما إذا لم يكن قانون السعادة والمحافظة على البقاء عند كل فرد يعتمد على نفسه ركيزة آمن من المراسيم العفنة والامتيازات البالية التى كانت للطغاة . إن النظريات التى يندر أن نتنسمها الآن — التجديدات التى لا يكاد يجرؤ أبعد الناس عن الخوف عن اقتراحها بصراحة — ومذاهب السياسة التى يتحدث عنها الناس فى الزمن الحاضر بصوت خفيض عقدة الخوف ، تجنباً للتعرض لخطر ازدرائهم على أنهم أسوأ من الثوريين

أنصار « رو بسبير » سيجدون من الزمن النور هنا ، وسيجزون خير جزاء من حب الشعب و يقومون بأداء دورهم بالفعل ، ولا ينبغى أيضاً أن ندع أنفسنا تخشى أن يجر هذا إلى الأذى، إن كل ما ننعم به من حرية لم يكن فى البداية إلا تجربة ومحاولة . »(١) .

إن تجربة « المضى بتجربة الحرية الديمقراطية إلى أقصى حد لها » تتضمن فى تصور « هويتمان » لها نشر الحركة العمالية ، ولكنها كانت نقيضاً للاشتراكية لقد كان « هويتمان » ما يمكن أن تطلق عليه فى أوروبا نقابياً، وقد برر نبذه للتشريع الاجتماعى من أجل العمل المباشر على أساس المبدأ السليم القديم للباب المفتوح (حرية التجارة Laissez faire) ولكن نوع التشريع الاجتماعى الذى كان يعترض عليه إذ ذاك هو تشريع الاعتدال والعفة « وبذل جميع الجهود لتطبيق شريعة الدين والفضيلة على الناس » وفى سلسلة من المقالات خلال سنة ١٨٤٧ برر هذه المبادىء على النحو التالى :—

« مع أن الحكومة لا تستطيع أن تؤدى إلا قليلاً من الخير الإيجابى للشعب ، فإنها يمكن أن تؤذيهم بقدر كبير . وهنا نتبين جمال المبدأ الديمقراطى؛ فالديمقراطية يمكن أن تمنع كل هذا الإيذاء . فليس يمكن فى ظلها أن يحقق فرد منفعته على حساب جيرانه . وهى لا تسمح بانتهاك حقوق فرد واحد ،وهذا هو لب الامتيازات التى للحكومة وصميمها . يا لجمال هذا النظام وانسجامه ! أرأيت كيف يعلو على جميع الشرائع الأخرى ، كقاعدة ذهبية فى إيجازه ! و يعلو على المجلدات المتخمة بالحكمة الفلسفية . . . فبينما السياسون المخلصون يتصببون عرقا و ينفثون دخان سيجارهم وهم يؤلفون القوانين المعقدة ، نجد أن هذه القاعدة وحدها، التى تفسر تفسيراً معقولاً وتطبق تطبيقاً حكيماً ، كافية لتشكيل نقطة البدء لكل

---

(١) Walt Whitman : The Gathering of the Forces (N. Y. 1920) 1, 7, 8—9, 6—11.

ما هو ضرورى فى الحكومة : ألا تضع قوانين أكثر من تلك القوانين التى تفيد فى منع الإنسان أو مجموع الناس من انتهاك حقوق الأفراد الأخرى .

« وإحدى النظريات المأثورة عند قادة الهويج تشير إلى تعقد علم الحكومة وغموضه وهم يرون أن كل من يروم فهم الأسرار ر العميقة ، والعجائب الخافية فى حكم أمة والإشراف على شعب لابد له من دراسة ناضجة وتربية كاملة . . والغلطة تكمن فى الرغبة فى الإدارة، اللعنة الكبرى فى تشريعنا : كل شىء ينظم ويقوم بحكم القانون . وكل هذا ، وتتراكم الشرور ، كنتيجة حتمية للإغراق فى الإدارة .

«و باسم الادعاء الخداع بتحقيق «سعادة الجماعة كلها » ارتكبت تقريباً جميع أخطاء الحكومة واعتداءاتها على الحرمات . فيمكن للمجلس التشريعى وينبغى له حين تقف مثل هذه الأشياء فى طريقه ، أن يقف بقوته فى جانب قضية الفضيلة والسعادة : ولكن التشريع تشريعاً مباشراً بشأن تلك الموضوعات ليس أمراً ميسوراً ، ويندر أن يؤدى إلى أية فائدة ولو مؤقتة . حقاً إن العملاء من الناس قد رأوا أن « خير حكومة هى التى تحكم قليلاً » ويدهشنا ألا تكون روح هذا المبدأ لاصقة فى معظم الأحيان بقلوب قادتنا فى هذه البلاد . .

«ومن الجنون تماماً أن نتوقع من القانون ، الفضائل الشعبية ، الجديرة بالتقدير، وإنكار الذات التى لا بد أن تأتى من مصادر مختلفة تماماً من تأثير البيئة المنزلية وقدوتها ، ومن المبادىء الراسخة على أسس سليمة ، ومن اعتياد الأخلاقية ، فلدينا من ثم ثقة قليلة فى القوانين التى تتداخل مع الأخلاق وليس لدينا ثقة بالمرة فى جهود القانون لجعل الناس أخياراً[١] » .

---

(١) نفس المصدر (٥٢ — ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٦ — ٥٧ ، ٥٩) .

٣ — أمريكا فى فتوتها

وقد أفسح برنامج الهويج من أجل حكومة قادرة ، الطريق للثقة فى « مصير واضح » لأمريكا . وقد حول الديمقراطيون تصور « النظام الأمريكى » إلى تصور التقدم الطبيعى للشعب الأمريكى . وبعد أن ولى ظلام سنة ١٨٣٧ ، تضافر التوسع نحو الغرب ، والثورة الصناعية ، والمكانة السياسية النامية للولايات المتحدة على خلق تفاؤل متوقد ووطنية غيورة ، وحين انضاف إلى هذا حماس الاندفاع نحو المذهب وثورات سنة ١٨٤٨ فى أوربا . وحين أنجز اتفاق « ميسورى » حل مسألة الرقيق ، تصاعدت لهب الثقة فى الإشراق الوطنى ، والإيمان فى التقدم وفى زعامة أمريكا . وكان هذا التفاؤل البراق فى الخمسينيات أسوأ إعداد عقلى لمأساة الستينيات .

وثمة محاضرة من محاضرات « إمرسون » توجز مرحلة الانتقال من الهويج إلى القومية الديمقراطية ألقاها سنة ١٨٤٤ لجماعة المكتبة التجارية ببوسطن بعنوان « الأمريكى الشاب » وفى الجزء الأول منها أثنى على المغزى الحضارى للطريق الحديدى وعلى « إصلاحات أخرى » وعلى فتح الأرض الغربية ، وعلى النمو التجارى ، ودعا أمريكا « بلاد المستقبل » ، بلاد الإنشاءات والمشروعات والخطط والآمال . ثم استدار من هذه الصورة الهويجية للتكوين الإنسانى والإصلاح البشرى وقال « سادتى : ثمة مصير سام عطوف يهتدى به الجنس البشرى » وقد بسط هذا « المصير » على أنه من صنع الطبيعة ، لا من صنع الحكومة .

هذه النزعة الكريمة ، القادرة دون عنف ، توجد وتعمل . وكل خط فى التاريخ يلهمنا بالثقة بأننا لن نذهب بعيداً فى الخطأ . وأن الأشياء تنصلح ذلكم هو مغزى كل ما نتعلمه ، وهو أنه يضمن الأمل ، وهو الأم المنجبة للإصلاحات .

ودورنا هو فى وضوح ألا نرمى بأنفسنا على الخط الحديدى، لنسد طريق الإصلاح، ونقعد حتى نغدو حجراً أصم، بل أن نرقب مطالع كل صباح، ونساهم فى الأعمال الجديدة للأيام الجديدة. لقد كانت الحكومة عشباً فى الأرض، وقد آن لها أن تصبح نباتاً، إننى لأرى أنه ينبغى أن تكون مهمة سن القانون هى التعبير عما يجول بعقل البشر لا تعويق هذا العقل. أفكار جديدة وأشياء جديدة. لقد كانت التجارة أداة، ولكن التجارة ليست كذلك إلا لفترة، ويجب أن تفسح الطريق لشىء آخر أوسع وأفضل، لاحت معالمه من قبل فى السماء..

« وكنتيجة للثورة فى أوضاع المجتمع التى أفضت إليها التجارة، بدأت الحكومة فى زماننا تتخذ سمتاً ثقيلاً معرقلاً. ولكننا رأينا من قبل طريقنا إلى مناهج أقصر. والزمن الآن ملىء ببشارات طيبة بعضها ستونع ثماره. هذه الاشتراكية الكريمة المغدقة فأل بالتعاطف والود؛ إن الصرخة المدوية التى تنادى بتعليم الشعب، تدل على أن للحكومة مهام أخرى غير الأعمال المصرفية والشئون الإدارية.

« أنظر عبْر البلاد من أى ربوة حولنا. وكأنما الأراضى الشاسعة حولك تضرع للحكومة. وإننا ليجب أن نقر بالاختلافات القائمة بين الناس، وأن نتلقاها بالحب والحكمة. هذه الأراضى الناشئة التى تدير المعركة بين الناس، تبدو مطالبة بملاك، ملاك حقيقيين، ملاك يفهمون الأرض ويدركون فوائدها، وطرائق انتفاع الناس بها، وأن الحكومة يجب أن تكون ما نسميه وسيطاً بين الطلب والعرض، فكم يبتهج كل مواطن فى أن يساهم بجزء من ماله فى تعزيز الإرشاد الطيب واستمراره.....

يبدو أن ثمة تقدماً بالفعل نحو هذه الحالة للأشياء، يؤدى عمال بسطاء هذا

العمل فى كنفها ، ولا يحدث هذا يقيناً من خلال انتخابات تكفل لها السرية ، وإنما بالازدراء التدريجى لما تقع فيه الحكومة والاستعداد المتزايد للمغامرات الخاصة للقيام بالوظائف التى تعجز عنها الحكومة .

« يجب أن يكون لنا ملوك ، و يجب أن يكون عندنا نبلاء ، فإن الطبيعة تزوّد كل مجتمع بهذه الفئات ، فليكن لنا فحسب ملوك ونبلاء بالفعل لا بالأسماء . ولتكن قيادتنا و إلهامنا من أفضلهم . فى كل مجتمع بعض الناس يولدون ليحكموا و بعضهم ليسدوا النصح ، أدر السلطات إدارة سليمة ، أدرها بالحب ، فتقابل فى كل مكان بتحية الابتهاج والفخار .

« إننى أدعوكم أنتم الشبان ، أن تطيعوا قلبكم ، وأن تكونوا نبلاء هذه الأرض . ففى كل عصر فى العالم ، هنالك أمة قيادية ، أمة لها إحساس أكثر كرماً وجوداً ، عقد مواطنوها الأعلام العزم على أن يقفوا إلى جانب العدالة الإنسانية عامة ، مخاطرين باتهام معاصريهم لهم بأنهم يركبون مركب الخيال والوهم . فماهى تلك الأمة إن لم تكن هذه الولايات ؟ وما الذى سيقود تلك الحركة إن لم يكن « نيو إنجلند » ؟ ومن سيقود القادة إن لم يكن الشاب الأمريكى ؟

«سادتى، إن تطور مواردنا الأمريكية الداخلية، واتساع نظامنا التجارى إلى أقصى حد ، وظهور أسباب أخلاقية جديدة تعدل الحالة ، كل هذا يزود المستقبل بطابع من السؤدد ، يخشى الخيال التطلع إليه . إن ثمة شيئاً واضحاً لجميع الناس و إحساسهم وضميرهم ، إنه هنا ، هنا فى أمريكا ، بيت كل إنسان »(١)

هذا التصور لمصير أمريكا خلق نمطاً جديداً من النظرية الديمقراطية . فلم تكن اليد المرشدة للطبيعة هى يد القانون الطبيعى ، بل يد الموارد الطبيعية ،

---

(١) The Works of Ralph Waldo Emerson (Boston's Standard Library. London 1885) 11, 300—306 passim.

المادية والبشرية ، ونمطاً غير سياسى من الخير المشترك الذى يضمن للشعب الأمريكى ككل تقدماً غير متحدد فى كل اتجاه؛ فإذا كان «إمرسون» وهو الرصين المحتاط قد أسرف فى الآمال ، فيمكننا أن نتخيل مغالاة لا حد لها فى التعصب فى التفاؤل والغلوّ فى الوطنية عند شباب الأرستقراط الذين وجه « إمرسون » نداءه إليهم . فقد كتب أحدهم وهو « والت ويتمان » فى جريدته « الديلى إيجل » :

و بينما الصحافة الأجنبية — قسم كبير منها على الأقل — تذيع السخرية على هذه الجمهورية وعلى من تختاره — يمضى « اليانكيدود لدم » جنباً إلى جنب مع طاقة لا تقاوم لقاطرة بخارية سرعتها ألف ومائة وخمس وستون حصان فهى تحمل كل شىء معها جنوباً وغرباً ، ويمكنها فى يوم من الأيام أن تضع كندا وأمريكا الروسية (ألاسكا) فى جيبها الصغير ، فإذا تساءلنا عما إذا كانت تفعل هذه الأشياء بأسلوب « رشيق » متعارف عليه أم لا ، فليس هذا بيت القصيد : ولكن ليس هنالك شك فى أنها تصون فى لطف الحياة الإنسانية ، والملكية والحقوق أياً كانت الخطوة التى تخطوها . وأياً كانت الأحداث ، فإن « اليانكيدود لدم » لن توصم أبداً بكونها تزود بالنسخ « الحرب الصينية » و« عمليات البريطانيين فى الهند» أو « إفناء بولندا » . فلنترك العالم القديم يهتز تحت حمله الثقيل من الشكلية والنزعة المحافظة ، فنحن ننتمى إلى جنس أحدث وأرض جديدة . وكل ما علينا أن نقوله هو أن نتطاع إلى خمسين سنة من الآن ونقول ، فليضحك من يظفر . . . » (١)

لقد كانت « نزعة أمريكا الفتية » التى نادى بها « ناثانيل هاوثورن » صنفاً متميزاً من الديمقراطية ، وهى تعبر عن واحد من أعمق مثلها العليا . وفى البداية لم تكن

---

(١) Walt Whitman : The Gathering of the Forces (N. Y, 1920) 1, 32—33.

هذه النزعة عنده ديمقراطية سياسية ولا ديمقراطية اقتصادية بل ديمقراطية اجتماعية ـــ حب المساواة الاجتماعية وتفضيل لمجتمع خال من الطبقات . لقد كان ديمقراطياً « نقياً » ، رجلاً من الشعب .

وحتى حين كان شاباً فى « بالم » وفى « بودوان كوليج » فى « مين » ، كان حيياً ، حتى إنه جعل مثله الأعلى إنكار الذات فى فترة كان الكل يتجه نحو نمو الفردية وإعلاء شأنها ، وقد أبى أن يعتلى المنصة ؛ لقد كان يود لزملائه أن يفهموا أن مهنته ككاتب هى مهنة المتواضعين . « لن أجعل لنفسى أبداً شخصية متميزة فى العالم ، وكل ما آمله أو أرغب فيه هو أن أكدح مع الجماهير »[1] . لم يكن طموحاً بل كان عزوفاً أيضاً عن العمل من أجل لقمة العيش . « إن العمل هو لعنة العالم ، وليس يمكن لأحد أن يتطفل عليه دون أن ينقلب بنسبة تطفله فظاً . هذا ما كتبه إلى حبيبته بعد خيبة أمله فى « بروك فارم » . ولقد كان يأمل أن يكون له حد أقصى من الفراغ مع حد أدنى من العمل ، وقد كان أقرب ما يكون إلى تحقيق هذا المثل الأعلى خلال السنوات التى كان يحظى فيها بالرعاية السياسية الديمقراطية فى جمرك « سالم » وفى قنصلية « ليفربول » .

لقد فهم الديمقراطية أن تكون موقفاً معتدلاً واقعياً يتخذه عامة الناس فى مواجهة « غرور » المصلحين المتعالى غير العابىء بالمسئولية . إن محاولة « هاوثورن » أن يكون واقعياً فى « الناحية الأخلاقية » وجهاً لوجه أمام نزعة حب الإنسانية المتعصبة التى اتخذها مهنةً أنصارُ إلغاء تجارة الرقيق ، كانت هذه المحاولة هى التى أفضت به إلى التوهين من جدية موضوع النزاع بصدد مشكلة الرق . وعلى أساس ما ثبت أنه تحليل بعيد عن الواقع للحالة الأخلاقية للأمة ، توقع « هاوثورن » وشباب

(١) من خطاب إلى « بريدج » ١٣ أكتوبر سنة ١٨٥٢ .
The Complete Works (Riverside edition ; Cambridge 1886) XII, 466.

أمريكا توقع الواثقين أن تتغلب النزعة القومية على الخصومات الحزبية :

« يمكن القول بالمثل إن كلا الحزبين متحدان فى غرض مشترك واحد — ألا وهو حفظ اتحادنا المقدس كأساس لا يتزحزح تخرج منه وتكتمل بفضله لا مصائر أمريكا وحدها ، بل مصائر الجنس البشرى قاطبة . و بذلك يقف الناس معاً فى هدوء غريب وانسجام عجيب ، ينتظرون الحركة الجديدة القادمة التى تدل عليها كل هذه الشواهد»[1] .

وهذا الاعتقاد لم يكن فى نظره أبداً تفاؤلاً سهلاً ، و إنما كان فى جوهره معركة أخلاقية ، قمينة أن تنتهى بمأساة .

أما ما جعل مأساة « هاوثورن » الشخصية أعمق ، فهو أنه فى خلال إقامته بانجلترا ، تعلم كيف ينعم بعذوبة مبادىء الأرستقراطية البريطانية وأخلاقها العليا ، وكان يدعو هذه الأرستقراطية بحرارة « وطننا الأم » وعند عودته إلى أمريكا صدمه ما فى ثقافتنا من خشونة وفظاظة . وقد شغله الصراع الذى استقر فى نفسه بين مجالى الجمال فى الأرستقراطيةالقديمة ، و بين التفانى فى المثل العليا للديمقراطية الفتية ، خلال السنوات الأخيرة من حياته. وقد قدم عرضاً عميقاً لهذا الصراع الباطنى والجدل العام الدائر حوله فى كتابه « سر الدكتور جريمشو ».

« إننى لأؤكد أننى أحب بلادى ، وأفخر بأنظمتها بحيث أن لى شعوراً قد يكون مجهولاً لأى إنسان ليس جمهورياً ، ولكن أعز شىء فى ، وهو أنه ليس هنالك إنسان أعلى منى — ذلك لأن حاكمى هو نفسى وحدها ، فى شخص آخر ، أفرض عليه عمله — وليس هنالك إنسان أيضاً أدنى منى فإذا استطعتم أن تفهمونى ،

---

(١) نفس المصدر XII, 436

فسيمكننى أن أحدثكم عن الخجل الذى استشعرته حين وضعت قدمى لأول مرة فى هذه البلاد ، وسمعت رجلاً يتحدث عن مولده من حيث أنه يزوده بامتياز عن غيره ، ورأيته ينظر إلى العاملين نظرة دُنيا ، على أنهم من جنس أدنى . وما لا يمكننى أبداً فهمه هو ذلك الكبرياء الذى تشعرون به أنتم شعوراً قوياً حين يكون هنالك أناس وطبقات أعلى منكم ، ولدوا بامتيازات لا يمكن أبداً أن يكون لكم أمل فى الاشتراك معهم فيها . قد يكون هذا شيئاً يمكن احتماله ، ولكنه على التأكيد ليس شيئاً نفخر به فخراً مطاقاً. ومع ذلك فالرجل الإنجليزى هو على هذا النحو»[1] .

« وما نجد من الأشق تصوره ، هو ذلك الرضى الذى يفكر به الإنجليز فى جنس أعلى منهم — له من الامتيازات ما لا يمكن أن يكون لهم فيها نصيب — لا يعبأ بهذه الامتيازات ، و يسلك نحوهم سلوكاً دمثاً مهذباً ، فى لطف و بساطة وتواضع. ذلك لأن هذه الصفات أدل على الرجولة من الغطرسة — هذه المزايا كلها هى نتيجة لموقفهم . فلو كان لقب اللورد مجرد اسم ، لما كان هنالك موضع للحسد ، ولكنه أكبر كثيراً من أن يكون اسماً ، فهو يمكن الناس من أن يكونوا بالفعل أعلى . والفقراء والطبقات الأدنى ، ينبغى أن يتحملوا هذا عن طيب خاطر ، ولكن الطبقات التى تلى طبقة النبلاء — الطبقات التى تعلو على الطبقة الوسطى — كيف يتحملون هذا راضين ، هذا أشد الأشياء مدعاة لحيرة الأمريكيين .

«وأنا الذى أشعر بأنه أياً كان فكر انجلترا وثقافتها، فإن أبناء وطنى قد مضوا إلى الأمام طويلاً فى هذا الطريق ، لا فكرياً ، ولكن بطريقة تجعل لهم السبق فى المبادأة . فإذا عدت هنا بغية أن أجعل نفسى إنجليزياً ، وبخاصة انجليزياً ذا

---

(١) نفس المصدر XI, 200

مكانة وذا صنعة موروثة ، وحينئذ أرى أن أمريكا قد اكتشفت دون جدوى ، وأن الروح العظيم الذى تنسمناه جميعاً لا فائدة منه ، وأن كل هذا باطل ».

ولكن مرة أخرى يغمره غمرة الفيضان ، ذلك السلام القديم ، وذلكم الهدوء وذلك الفخار . وهى تكتنف بفخامتها وجمالها البيت القديم ، كل مايبارك نظام الرتب ، وذلك السمو الحلو ، بل وبغير حاجة للأخوة المشتركة ، التى توجد بين السيد الإنجليزى ومن هم أدنى منه ، كل ذلك التعامل البهيج ، الملىء بالمسرة والبرىء من الفظاظة ، والحقارة ، والعوائق المعكننة ، بين السيد والسيد ، حيث فى الشئون العامة الكل عقل واحد فى الجوهر ، أو يبدو الأمر كذلك للسياسى الأمريكى ، الذى اعتاد الصراعات العنيفة بين أحزابنا المكدرة ، حيث جعلت الحياة جذابة إلى أقصى حد ، غاية فى السمو ، بل وبنوع من الروح العائلية التى يبدو أنها تركت خلفها كل عنفها ، وهى تلوح آخذة بكل ماهو مرغوب فى الحياة ، مافيها من نعمة ، وما تنطوى عليه من جمال . ولكنها لا تعطى الحياة أبداً صبغة من الرقة المسرفة . فما الذى يمكن أن نجده فى ذلك التناول الأمريكى العنيف المندفع المدنية حتى يمكننا أن نضعه موضع المقارنة ؟ ماذا لدينا لنقارنه بهذه الفزارة وهذا الغنى ؟ (١)

بل وأعم من هذا الصراع بين المجتمع الطبقى والمجتمع اللاطبقى ، كان ذلك الصراع المتصل به ، وهو صراع لازمه طيلة حياته فى كل « قصصه » ، وهو الصراع بين الضمير والإنجاز العملى ، الصراع بين البيوريتان وبين « اليانكى » . وفى هذا الصراع ، تبعاً « لهاوثورن » ، كانت الديمقراطية والضمير البيوريتانى متناصرين ضد التقاليد السياسية . وثورة الأمريكيين الشبان كانت تبعث بندائها لضميره وواقعيته معاً . وقد غدا حزيناً متحمساً ، على غير علم بأن حزبه كان أكثر رومانسية من

(١) نفس المصدر ص ٢٨٢ — ٢٨٣ ، ٣٣١ — ٣٣٢ .

« قصصه » الواقعية ذاتها ، وأن صراعه الداخلي كان من أعراض المأساة القومية.

٤ — معتقدات أهل الحدود وجماعاتها

والجانب الأشد فتوة لأمريكا عند خط الحدود المتراجع دائماً أبداً قد خلق نمطاً من الفلسفة الاجتماعية مختلفاً تمام الاختلاف عن النزعة القومية وعن النزعة الفردية، ويمكن أن نطلق عليه النزعة الجماعية. فمنذ العهد الذي بدأت فيه قبائل البدو وجماعات الصيد تحلم بالاستقرار في أرض للصيد تكفل لها السعادة الأبدية، أو في حديقة الجنة أو حتى مزرعة ، تصوروا هذه « الأراضي الموعودة » كأنها « إرث » لعشيرة أو أسرة كبيرة ، قضى عليها لسبب أو لآخر أن تعيش أجيالاً عيشة ترحال . وعلى ذلك لم يكن الأمر صدفة ، حين فتح الغرب الكبير أبوابه ، أن جماعات صغيرة من الروّاد شعرت بأن ثمة دعوة لها من لدن الله أو القدر أن تترك العالم القديم المضمحل ونظمه ، وأن تغامر ببناء حياة جديدة ، ومجتمع جديد ، في العالم الجديد. وقصة ذلك التيار من الجماعات المهاجرة، والمحافل والأسر التي نزحت عن أوربا إلى أمريكا وفي خيالهــــا صورة أرض موعودة تهديها وترشدها ، هي موضوع مألوف في التاريخ الأمريكي . ويواصل المسافرون في العربات نفس القصة المؤثرة عندما بدأت الحروب والأحزان والاضطهادات وثقلت وطأتها على الشاطىء الشرقي للعالم « الجديد » . ولم يلبث النمط الأوروبي أن ظهر من جديد ، وبدأ أولاد المهاجرين يشدون الرحال للهجرة مرة أخرى . وقد كان هنالك بعد سنة ١٨٠٨ وسنة ١٨١٢ و ١٨٣٧ بوجه خاص آلاف من الأمريكيين الذين استمعوا إلى أصوات تدعوهم نحو الغرب ، وانضموا معاً ليجدوا ما دعاه « إدوارد إڤرت » أرض «قوانين المساواة والرجال السعداء» .

« لم تكن غارة من الهمج الوحشيين ، أرسلوا ليصبوا غضب الله على إمبراطورية فاسدة ... إنها الأسرة الإنسانية ، هدتها العناية الإلهية لتنال إرثها الواسع .

« لقد تحققت الرؤية التي اعتز بها الأقدمون منذ الزمن الخالى لأرض محظوظة تقع خلف الجبال أو وراء البحار ، وهى أرض المساواة فى القانون والرجال السعداء ... فلقد ظهرت قارة أطلانتكا من المحيط وقد وصلنا إلى أقصى أراضى الشمال ، فليس هنالك نكوص وراء البحر ، ولم تعد هنالك كشوف أخرى ، كما لم تعد هنالك آمال جديدة »[١] .

فهنا فى الغرب العظيم إن لم يكن فى أى مكان آخر يجب أن تقوم مملكة الله التى سبق إلى الحديث عنها الرسل الأقدمون ، والتى تنبأت بها أجيال لا حصر لها من المنقبين والجوالين . لقد كانت هذه أيامهم وهى نهاية هجرة الإنسان على الأرض .

ولقد اتخذ الأمل فى بناء مجتمعات كاملة قليلة ، أشكالاً علمانية ودينية معاً . وقد كان تصور الأشكال العلمانية عادة فى حدود الجمهورية الأفلاطونية . وكان على فرق الرجال المترابطين أن تضع الاشتراكية موضع التطبيق ، وكانت الأشكال الدينية متنوعة غاية التنوع : محافل المهاجرين ، والإرساليات ، وجماعات « فجر العصر الألفى السعيد » و « قديسو اليوم القريب ... إلخ » .
— وكلهم — على تفاوت بينهم — ينادون بالحكم الدينى ويستندون إلى النبوءة .

وكان أول شكل لفلسفة الحدود قام فى أمريكا هو فلسفة محافل المهاجرين . إن قصة مهاجرى « بليموث » ومحاولاتهم لأن يفهموا أنفسهم على أنهم إسرائيل

(١) من خطبة « لإدوارد إفرت » عن : « الملابسات الملائمة لتقدم الأدب فى أمريكا » بوسطن سنة ١٨٢٤ . انظر ص ٨٩ ، ٩٢ — ٩٣ من :
Joseph Blan (ed): American Philosophic Addresses 1700—1900 (N. Y. 1946).

الجديدة دعيت من الأرض القفرة إلى أرض المعاد ، وبناؤهم لمدن المحافل على أساس نظرتهم ، هي قصة كثيراً ما تروى . ولكن كان هناك محافل المهاجرين ولهم نظريات أخرى أكثر نضجاً يهتدون بها وأوضح مثل لهؤلاء بعد الانفصاليين في « نيو إنجلند » هم « المورافيون » الذين تحولت مستعمراتهم تدريجياً مثل تحول مستعمرات « نيو إنجلند » من ممالك الله الصغيرة إلى مدن أمريكية . وحين بدأوا يهاجرون — هؤلاء التشيك والألمان الذين طردوا على التعاقب من بوهيميا ومورافيا ، وسكسونيا — نظموا أنفسهم كمحافل متجولة ، وكانت نظريتهم أن الله قد شاء لهم أن يجمعوا بين حياة القديسين المشتركة وبين عمل إرسالي دائم . ومن ثم مستعمرات « بتلهم » و « بنسلفانيا » و « سالم » و « نورث كارولينا » و « باربادوس » وغيرها ، ومراكز قيادات عامة نظرية للإرساليات الموجهة للهنود . وكانت محاولة تنظيم كل جماعة كأسرة واحدة وتطوير « اقتصاد عام » أو شيوعية لاحقة للغرض الأول وهو المحافظة على استمرار تدفق المبشرين المدربين نحو الهنود ، وهم الذين كانوا كشافة الطليعة في الحج إلى عالم المجتمع الرباني الذي من أجله قامت المحافل .

وقد بلغ استغراقهم غاية الاستغراق في الطبيعة الجماعية الربّانية لمهمتهم حداً جعلهم يقاومون بعزم طيلة جيلين الميول الطبيعية عند الأعضاء لينتقلوا بأسرهم الخاصة من أسرة الله وليجربوا حظهم في التنافس الاقتصادي في بلد حر . لقد حمل المبشرون المثل الأعلى للجماعة الربانية إلى الهنود . ونجحوا في تنظيم قرى مسيحية عديدة ، قسم فيها من الهنود وقسم من البيض وكانت حياتهم الاقتصادية جزءاً متكاملاً مع الاقتصاد العام للاتحاد الأخوى .

لقد كان للجزويت والفرنسيسكان السبق على المورافيين في هذا التصور لطبيعة مهمة الإرساليات ، فقد أقاموا جماعات تبشيرية مكتفية بذاتها في وسط الجماعات

الهندية ، وقد كانت إرساليات كاليفورنيا العظيمة فى مبدأ الأمر إرساليات رهبانية أكثر منها إرساليات ديمقراطية ، ولكن اقتصادهم الجماعى الربانى لم يكن مختلفاً جداً عن الاقتصاد الجماعى للموراڤيين . ولهذا نجد أن بعض الجماعات البروتستنتية الألمانية فى « بنسلڤانيا » جماعات رهبانية تماماً ، وبخاصة ، جماعة « الإفراتا » .

ولمعظم هذه الجماعات الربانية الصغيرة من القديسين أصول أوربية . فلقد أمتلأت « بنسلڤانيا » و « ميسّورى » بالفرق الدينية الألمانية ويرجع أصلها فى العالم القديم ، وهى تبلغ من كثرة العدد حداً لا نستطيع معه أن ننوه بها . ومن أكثر الجماعات تطرفاً و إقداماً على المغامرة جماعات « الرابيتس » من « ڤيرتمبرج » الذين أسسوا « هارمونى » و « إنديا » سنة ١٨١٤ — وهى جماعة لا كنسية ، تقية ، صارمة ، عظيمة النشاط . وفرع آخر من هذا الفريق نفسه أسسه « زور » و « أوهيّو » سنة ١٨١٧ . وفى سنة ١٨٤٢ نزحت من ألمانيا جماعة « الإلهام الصادق » « أو جمعية إبنيزر » فى « أناما » « يووا » — مجتمع شيوعى من الفلاحين ، بدون رجال كنيسة رسميين أو وسائل تسلية رسمية ، و إنما يساهمون فى الأسرار المقدسة وفى القداس ، وكل عضو معرّض لأن يستقبل الإلهام مباشرة من الله . ومابرحت جماعة « الأمانا » قائمة ، و إن كان شكلها قد تغيَّر . وثمة محفل مضطهد من الأتقياء السويديين ، هاجر بزعامة « نبيه » « إريك جانسون » وانتهى بهم الأمر إلى إقامة مستعمرة طليعية فى شمال « إلّينوى » (١٨٤٦ — ١٨٦٢) وفى الستينيات هاجر عدد كبير من شيوعى « مينونيتس » أو « الهوتريتس » من جنوب روسيا وشكلوا مستعمرات فى جنوب « دا كوتا » عرفت بجامعات « برودرهف » .

وقصة مجتمع الأصدقاء الحر الكويكرز ، يمكن أن تنتمى بحق إلى هذا المخطط لعقائد الحدود ، ولكن الكويكرز فى بنسلڤانيا سرعان ما فقدوا — مثلهم مثل البيوريتان فى « نيو إنجلند » — جوانب الحياة الأخرى عندهم ، وأصبحوا الآباء

المؤسسيين لدولتنا العلمانية . وعلى ذلك فهنالك فرع من هذه الجمعية وهم «الشيكرز» وهم مثل رائع على جماعة الحدود الرّبانية ، فهؤلاء أتباع الرسولة الأم « آن لى » يعرفون معرفة أفضل باسم الكنيسة الألفية أو الجمعية المتحدة للمؤمنين . وبعد وفاتها بقليل تجمع المؤمنون المتفرقون فى «هدسن» وفى وديان نهر « كونكتيكت » متحدين على نظام الإنجيل (سنة ١٧٨٧) فى أسر عديدة كثيرة . وكان الأعضاء يقطعون على أنفسهم النذور التالية :

« إن إيماننا الذى تؤيده تجربتنا هو أنه لا يمكن أن تكون هنالك كنيسة تتسق اتساقاً تاماً مع قانون المسيح ، من غير مصلحة مشتركة واتحاد ، يكون للأعضاء فيها مساواة فى الحقوق والامتيازات تبعاً لمطالبهم وحاجاتهم فى الأمور الروحية والزمنية . ولكل الأعضاء الذين قبلوا فى الكنيسة مصلحة مشتركة كحق دينى ، وذلك أن لهم حقوقاً وامتيازات متساوية وعادلة تبعاً لحاجاتهم فى استخدام جميع الأشياء فى الكنيسة دون مافارق بصدد ما يجلبه أحدنا إلى هنا ، مادمنا نظل مطيعين لنظام الكنيسة وحكومتها ، وملزمين بأن تكون العلاقة بيننا علاقة أعضاء فى جماعة واحدة .

«إن جميع الأعضاء كانوا بالمثل ملزمين تبعاً لقدراتهم فى أن يحافظوا على مصلحتنا المشتركة ويؤيدوها فى اتحاد واتساق مع نظام الكنيسة وحكومتها .

« ولما لم يكن من واجب الكنيسة ولا من غايتها فى التوحيد فى نظام الكنيسة أن تجنى فائدة من خيرات هذا العالم، ولكن ما يلزمنا به العمل الشريف هو أن نتفانى فى خدمات الإحسان ، لنأخذ بيد الفقراء ، وغير ذلك من الخدمات التى قد يقتضى بها الإنجيل ، ومن ثم ، فقد كان إيماننا ولا يزال ألا نجعل أبداً ديناً على الكنيسة أو نجرّ عليها اللوم أو على بعضها البعض الآخر لمصلحة ما أو خدمات وهبناها للمصلحة المشتركة للكنيسة ، ولكن أن نكرّس بحرية وقتنا ، ومواهبنا

كإخوة وأخوات ، للخير المتبادل بين هذه الخدمة وتلك من الخدمات الإحسانية تبعاً لنظام الكنيسة »[١] .

لقد كان هدفهم أن يمضوا إلى أمام بالتجديد الروحى للعالم أو بالوصول إلى الحكم الأخير ، بالفصل بين الخير والشر . وهذه العملية بدأت مع المجىء التالى « للتجسد الأنثوى » للمسيح فى الأم آن وقد يستمر عبر « العصر الألفى » .

« لقد بدأ الله يحكم على أمم الأرض التى هامت فترة طويلة على وجهها فى الحكم ، و بعدت عن طريق العدالة والحقيقة ، وهذا الحكم السليم لن ينقطع أبداً حتى ينجز عمل الله إنجازاً كاملاً »[٢] .

والمبادىء الأخلاقية المتميزة التى تسود أعضاء « مملكة المسيح » كانت الانفصال عن العالم ، السلم العملى ، بساطة اللغة ، استخدام الملكية استخداماً صحيحاً ، والحياة العذرية ، و « بالانفصال عن العالم » و « السلم العلمى » كان من المحرم على الأعضاء أن يشتركوا لا فى الحرب فقط و إنما أيضاً فى « المنازعات الجارية فى العالم بحيث يشعرون بميل نحو حزب سياسى أكثر من ميلهم نحو حزب آخر » . لقد كانوا انعزاليين بدقة فى السياسة واعتبروا أنفسهم كمواطنين خُلّص فى العالم الآخر .

ولقد كان « المورمون » أبرز وأشهر أولئك القديسين الذى يعيشون لليوم الآخر . وفى سنة ١٨٢٣ تلقى فلاح من نيويورك وهو « چوزيف سميث » الوحى بأن عليه أن يجمع شمل بقايا شعب الله المختار لبناء صهيون جديدة . لقد

---

(١) ص ٢٩ ، ٩٠ — ٩١ .
Marguerite Fellows Melcher: The Shaker Adventure (Princeton 1941)

(٢) A Summary View of the Millennial Church: or United Society of Believers, Commonly Called Shakers, 2nd ed., rev. and improved (Albany 1848) p. 368.

كان عدم الرضى بالعقائد القائمة باعثاً هاماً لاستطلاعه ، وهو واضح فى وصفه لما هبط عليه من وحى فى شبابه .

« إن غايتى من البحث فى رب العالمين كانت أن أعلم أى فرقة من الفرق الدينية على حق ، ولأعلم إلى أىٍّ منها أنضم . وعلى ذلك فما كدت أملك زمام نفسى بحيث كان فى مقدورى أن أتكلم ، حتى طلبت من الشخصيات التى كانت تقف أعلى منى فى النور ، بأن تدلنى على أية فرقة من هذه الفرق على حق وإلى أيها ينبغى علىّ أن أنضم .

وقد كان الجواب على سؤالى ، ألا أنضم إلى أية فرقة منها ، لأنها كانت كلها على ضلال ، والشخصية التى وجهت إلى القول قالت إن جميع معتقدات هذه الفرق كانت تبعث على اشمئزازها وأن أولئك الأساتذة كانوا جميعاً فاسدين وأنهم « يقتربون منى بشفاههم ، ولكن قلوبهم بعيدة عنى ، وهم يعلمون كنظريات وصايا للناس ، لها شكل التقوى ، ولكنهم ينكرون القوة » .

« وقد منعنى مرة أخرى من أن أنضم لأىٍّ منها ، وقد قال لى أشياء عديدة أخرى لا أستطيع أن أكتبها الآن . وحين عدت إلى نفسى مرة ثانية ، وجدتنى مستلقياً على ظهرى ، أرنو ببصرى إلى السماء ، وحين رحل النور ، لم يعد لدى قوة ما ، ولكنى عندما ثبت إلى رشدى بدرجة ما عدت إلى بيتى . وبينما كنت مسترخياً إلى جوار المدفأة سألتنى أمى ما الأمر ، فأجبت : « لا عليك ، كل شىء على ما يرام — إننى بخير الآن » . ثم قلت لأمى : « لقد عرفت بنفسى أن نزعة المشيخية ليست صائبة » [١] .

وارتحال محفل مورمون بعرباتهم على مراحل (١٨٣١ — ١٨٤٨) إلى

---

(١) ص ٤٨ من :
Joseph Smith : The Pearl of Great Price (Salt Lake City, 1929).

« أوتاه » هو صورة مجملة لحركة الهجرة نحو الغرب . وكتاب « مورمون » هو شاهد كلاسيكى على أن اللغو المتناقص يمكن أن يصل إلى مرتبة التقديس والتوقير بما يعانيه شعب بطل من شقاء وكد .

ومن المهم بوجه عام فى دراسة عقائد أهل الحدود هذه ألا نفسِّرها تفسيراً حرفياً مسرفاً بمعتقداتها ورموزها اللفظية ، بل أن ننظر فى جوهرها الاجتماعى . والحكومة الدينية الخالصة والكومنولث التعاونى التى سعوا إليها والتى لم تتحقق أبداً تحقيقاً تاماً فى أرض الصحراء هى أفضل مقياس لدوافع مؤسسيها ومثلهم العليا ولرغباتهم فى الهروب اجتماعياً وفكرياً مما كانو يشعرون أنه عالم مَقْضِىٌّ عليه. وربما كان أشد الجوانب دلالة على المثل العليا الاجتماعية لسكان الحدود هو الرغبة الشديدة لمجتمعات صغيرة نسبياً فى الاستقلال العام ، ولكن هذا الاستقلال نادراً ما كان السعى إليه فى ذاته من حيث هو حق ، بل كنتيجة لشعور كل فريق متميّز دينياً . و بعبارة أخرى، إن حماسة تلك الفترة الدينى والاجتماعى الشديد ولّد فى الشرق الاضطراب والخصومات بين الكنائس المتنافسة. وفى الغرب ولّد وفرة من المجتمعات الطوعية ، كل منها تضىء ركنها الصغير بنورها المقدس الخاص بها .

وثمة متحمس علمانى لحياة الجماعة الربانية وهو دارس لمجريات الحياة فى تجارب الجماعات الربانية الأمريكية ، أحسّ بالاشمئزاز حين تبين أن هذه التجارب قد فشل معظمها وذلك لأن أعضاءها اكتشفوا أن فى وسعهم أن يحققوا فوائد أوسع فى العالم القائم على التنافس ؛ وختم نقده لمثل هذه « الأنانية » بأنه لاحظ أن الشيوعية تعتمد على الإحساس بأن « أحلى بهجة فى العالم ، تأتى لا من الثروة، ولا مما يمكن أن يأتى من الثروة ، ولكن من مشاركة الآخرين أعباء الحياة»(١) .

---

(١) ص ٢٧٥ :

Willian A. Hinds: American Communities and Co-operative Colonies, 2nd rev. (Chicags, 1908).

هذا النوع من البهجة فى المشاركة فى الأعباء هو أمر جذرى فى التجربة الدينية وفى الخيال الدينى ، فمن الطبيعى على ذلك أن المشقات التى يلقاها الروّاد الأول تشد أزر روابط الزمالة الدينية ، ولكن الجماعات العلمانية ، التى كانت دوافعها وأفكارها مستمدة من نظريات المنفعة العامة توقعت أن تحقق بالترابط أعظم سعادة لأكبر عدد من الناس . وحين بدأ هؤلاء الاشتراكيون العلمانيون يمارسون سعادة أقل بمعنى الرخاء ، وبهجة أكثر بمعنى المشاركة فى الأعباء ، بدأوا يتبينون أنهم كانوا واهمين . وثمة ميزة أخرى كانت الجماعات الدينية تتفوق بها على الجماعات العلمانية : ذلك أن فى تلك الجماعات يمكن تبرير الشكل الأوتوقراطى والأبوى للحكومة ، وكان هذا الشكل هو القاعدة فى معظم الجماعات ، علمانية ودينية معاً ، كشكل للحكومة الدينية ، بينما اضطربت الجمعيات العلمانية اضطراباً شديداً أمام المحاولات من أجل إدارة ديمقراطية . فبقدر ما كان رأسمالى سمح مثل « روبرت أوين » أو فريق صغير من حملة الأسهم يملك ماكية «بالضمان» للجماعة ، كان هنالك عادة إدارة تشبه إدارات الأعمال ولكن حين وزعت العقارات والمسئوليات بالتســـاوى طبقاً للنظرية الشيوعية ، نشأت المتاعب . والواقع أن ثمة سخرية ملحوظة فى نظرنا لهذه الجماعات تحت عنوان «الديمقراطية» فبقدر ما كانت هذه الجماعات إيذاناً بالثورة على الاستبداد ، وبقدر ما كانت تسعى إلى حرية الأقليات ، وبقدر ما كانت تنهض بالعمل التعاونى فإنها تستحق دون ما ريب الانتباه كديمقراطية حدود ، ولكن بناءها الباطنى ، وسياستها الجوهرية كانت فى معظم الأحيان « عينّات » للاستبداد المحدود ، وكشفت عن أى شىء ما عدا حب المساواة .

وتجربة الجماعات العلمانية تجربة تثقيفية لدراسة الديمقراطية العملية ، ولكن ما يعنينا هنا هو مساهمتها فى النظرية الاجتماعية . فيجب أن نستبعد من الاعتبار

هنا بعضاً من أهم الجماعات مثل « بروك فارم فروتلاندز » ، « ونورث أمريكان فالانكس » وجمعية « نورثامبتن » ، والقرية الوضعية للأزمنة الحديثة . على أنها ليست بدقة القول جماعات حدود ، فهى كانت تجارب لحل مشكلات العمل والصناعة التعاونية فى كنف نظام إجتماعى مستقر ، ومحاولات لتجديد هذا النظام. وكانت جماعات الحدود أقل طموحاً . ولم تكن جماعة « نيوهارمونى » (١٨٢٥ — ١٨٢٨)، و «باوسبرنجز» (١٨٢٤ — ١٨٢٥) عند « روبرت أوين » مقصورة كمستعمرات حدود ، بل أمثلة للتجديد الصناعى على الخطة التى طبقت بنجاح فى اسكتلندة، فالمصلحون الذين مالبث «أوين» أن استوردهم جعلوا أنفسهم مضحكة فى كنف ظروف الحدود، وأدرك «أوين» نفسه أنه وقد حاصرته «الأرض الحرة» ، فمشروعه كله لم يعد ملائماً ومن جهة أخرى حققت مستعمرة «هارمونى» «للرابيتس» نجاحاً أفضل لا لمجرد أن لها إلهاماً دينياً ، ولكن لأنها قد خططت للحدود . فأكثر المستعمرات أخذاً بنظام التعاون الاشتراكى (الفوريبرى نسبة إلى «فوريبه») قد قسمت فى هذا الشأن. وأكثر الولايات شهرة هى «نورث أمريكان فالانكس»، عند « ردبانك » ، بنيوچرسى ، لم تكن مغامرة رائدة ، وإنما كانت تجربة ناجحة ظاهرة النجاح فى مجال المقايضة التعاونية الزراعية من أجل إقامة سوق ثابت فى بيئة صناعية . وكان هنالك محاولات عديدة من أتباع فوريبه (أنصار نظام التعاون الاشتراكى) للسبق إلى الغرب ، وواحدة فقط من هذه المحاولات تحقق لها قدر من النجاح فى ويسكنسين آفلاناكس بدأت سنة ١٨٤٤ (وبالقرب منها تقوم الآن «ريبون») استمرت حوالى ست سنوات . وعقب محاضرة علمية ألقيت فى « كينوشا فى ويسكنسن » دارت مناقشة مطوّلة حول الموضوع التالى :

« هل يمثل مذهب فوريبه خطة علمية لإعادة تنظيم المجتمع على نحو يصونه

من الشرور الاجتماعية؟ » وبدلاً من أن يحاول هؤلاء المواطنون فى عالم «الشرور الاجتماعية » وافق هؤلاء المواطنون على أن ينزحوا إلى الغابات ويبدأوا من جديد . وأخذوا بقعة من الأرض التى لم تتول الحكومة تحسينها، وبنوا قرية على النموذج الاشتراكى التعاونى (فورييه) فى كنف ظروف الحدود — المناقشة الحرة ، التسامح الدينى ، لا مشروبات مسكرة ، وقروض العمل ، والمؤونة المشتركة ... الخ، وكان التقدم راسخاً، و إذا قورنت بمستعمرات الحدود الأخرى، كانت هذه المستعمرة نجاحاً مقطوعاً به . أما ما قضى عليها فهو الاختفاء السريع لظروف الحدود .

«لقد كان فشلاً إجتماعياً، لأننا لم نكن نستطيع إلى حد كبير فى ذلك الوقت أن نجعل ديارنا جذابة ومبهجة . وقد ظن الكثيرون أنهم يستطيعون أن يعملوا عملاً أفضل بوسائلهم خارج الديار . وليس فى وسعنا أن نحث الآخرين بوسائل لينضموا إلينا و يشتروا مؤونة الساخطين ، ذلك لأن رغبتهم فى النزوح تثبط عزم الآخرين على المجىء . ويحصل الساخطون فى نهاية الأمر على الأغلبية ويصوّتون فى جانب حل الاتحاد . إن مدينة « ريبون » الصغيرة التى نشأت بالقرب منا بمحلات الويسكى . . . الخ غدت إزعاجاً ضخماً ، وساعدت مساعدة كبيرة بما فيها من تعرّض وخداع وغش على حل الفالافكس» (١).

وثمة تجربة أخرى مشهورة فى « اشتراكية عامة ديمقراطية معقولة » مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمذهب فورييه هى المخاطرة الإيكاروسية (نسبة إلى إيكاروس الأساطير) التى قام بها المصلح الفرنسى « إتين كابيه » . وقد جرت المخاطرات الأولى فى تكساس مشقة ضخمة على المهاجرين الفرنسيين ولكن عندما تهيّأ لهم حسن الحظ فأخذوا مدينة « ناوڤو » فى « إلينوى » — التى تركها المورمون

(١) نفس المصدر ص ٢٨٥ .

خلفهم — تحقق لهم الفلاح وعاشوا عيشة أهل القرى الفرنسيين . وقد التزموا فوراً بالسياسة الفرنسية وقاتلوا قتالاً مراً من أجل دستور ، وانقسموا فى يأس إلى أحزاب . وباختصار ، كانت هـذه التجربة هى بالأحرى تجربة مستوردة من السياسة الفرنسية المحلية ، منها مثل شاهد على ديمقراطية الحدود .

وثمة مغامرة صغيرة ولـكن لهـا مغزاها من الوجهة النظرية ، وهى ولاية زراعية فى « سكانيلتيلس » بنيويورك ، أدار شئونها « جون اكولينز » وهو من المتحمسين ضد الرق . وكانت تستهدف « إحياء كاملاً للجنس البشرى ، بأن تجعل الإنسان متناغماً مع قوانين وجوده المادية والخلقية والفكرية » وتتضمن هذه المبادىء مشاع الملـكية واشتراكية العناية بالأطفال ، والاكتفاء بأكل الخضر والفاكهة ، والفوضوية وعدم المقاومة .

« نحن ننبذ كل المعتقدات ، والفرق ، والأحزاب ، أيًّا كانت الهيئة أو الصورة التى تبدو فيها . إن مبادئنا لها ما للعالم من سعة ، ولها ما للعناصر التى تحيط بنا من حرية . ونحن نقدر الإنسان بتصرفاته أكثر من تقديرنا له باعتقاده الخاص ، ونقول للجميع : « إعتقدوا فيما تشاءون ، ولـكن تصرفوا على أحسن ما يمكنكم » (١)

وقد كانت الجماعة ناجحة اقتصادياً ، ولـكن اعتقاد السيد « كولينز » فى عدم المقاومة استغله محام من سيراقوصة طويل الباع ذرب اللسان ، الذى ضمن صك الملـكية لقسم كبير من سندات الجمعية . وبعبارة أخرى لم تـكن ظروف الطليعة والمبادأة هى التى قضت على هذه التجربة فى الحرية الأصلية وإنما قربها من سيراقوصة .

لقد كانت وظيفة الحدود فى أذهان أولئك المنفيين من العالم ، المثبطى العزم هى أن تهيىء مكاناً للسلم الأعزل ، والحرية للجماعات الوادعة . ولـكن هذا النوع

(١) نفس المصدر ص ٢٩٥ .

من الحدود سرعان ما اختفى ، فالتدخل من الخارج والسخط من الداخل بدّد الأحلام التى نسجها الناس عن واحة من الأخوة وسط عالم من الصراع . لقد بين لى أحد علماء الاجتماع المتخصصين فى حركة المورمون ، كيف أن تاريخ الحدود يدل على أن ليس هنالك شعب يمكن أن يتوقع أن يظل الشعب المختار فى أمريكا . وفى مواجهة ما يلقاه الإنسان من تبديد لوهمه فى المعرفة ، وهى أن الإنسان حين يهرب للحدود، يهرب من الوحشية إلى المشقة ، وفيلسوف الحدود فى بحثه عن اتحاد حرية وسلم وسعادة يندر أن يفهم حياته فهماً واقعياً أو رومانسياً .

فهو لا يؤلف أنشودة المحور الواسعة، ولا أنشودة «الطليعيون.. الطليعيون» . مثل هذه القصائد تصور الحدود تصويراً منظوراً ومن بعيد . لقد كانت أقرب استجابة لرجل الحدود المجهد هى أن يهرب نحو المستقبل متوقعاً أن تتحقق آماله فى زمن الله و بطرائق الفهم فى الماضى .

غنِّ لنفسى ، وجَدِّد إيمانها الذابل وأملها الزاوى ،

إرفع اعتقادى الهابط ، وامنحنى رؤية ما للمستقبل ،

هبنى ولمرة واحدة ، نبوءته و بهجته .

إيه أيتها الأنشودة السعيدة ، المتهلّلة البالغة الذروة ،

إن فى أنغامك من الحيوية ما لا يوجد فى الأرض ،

ألحان النصر — للإنسان المحرر من الرق — المظفّر فى نهاية الأمر

أناشيد الله العالمى من الإنسان العالمى — كلها بهجة ،

ومظهر جنس مولود من جديد — عالم كامل كله بهجة ،

للنساء والرجال فى حكمة و براءة وصحة — كل هذا بهجة ،

وعربدة ضحكات السكيرين الممتلئين بالبهجة ،

لقد ولّت الحرب ، وولى معها الحزن والألم ، وظهرت الأرض ،

فلم يبق فيها إلا البهجة ،

لقد امتلأ المحيط بهجة ، والجو بهجة ،

البهجة والبهجة فى الحرية ، والقداسة والحب ، والبهجة فى نشوة الحياة .

أليس يكفى هذا لكى نوجد ونعيش ؟

البهجة البهجة — فى كل مكان بهجة (١) .

إن الاستمتاع بمثل هذه الرؤوى — كان ميسراً دائماً للفلاسفة تيسّره للمتصوفة ، ذلك لأن الخيال الفلسفى فى تعبيره عن مثل هذه العاطفة الأولية والأمل ، وفى رسمه لمثل هذا المجتمع المثالى وإن لم يكن مرتبطاً بالإمكانيات الحاضرة ، وربما بأية حالة حقيقية فى المستقبل ، يدعم الشجاعة الأخلاقية ، بل ويبدل وجه البرية .

٥ — الحرية والاتحاد :

مضت محاولات التوفيق بين الحرية الديمقراطية فى طريقها خلال الخمسينيات ، وأظهرت — فى النهاية — المتناقضات الصارخة فى النظرية والتطبيق معاً التى كان الأمريكيون يتوخون بها المحافظة على السلام . وكان التوفيق يفسح المكان للمراوغة ، والمراوغة للانشقاق . والقاعدة التى نجح الجمهوريون القوميون على أساسها فى الوصول إلى انتخاب رجل مجهول مراوغ من الغرب الأوسط ، رئيساً فى سنة ١٨٦٠ كانت مجموعة متناقضة من المراوغات ، وكان أنصار « لينكولن » يعلمون

(١) Walt Whitman, «the Mystic Trumpeter», in Leaves of Grass.

وعناوين القصائد الأخرى التى ألمعنا إليها هنا ، هى أيضاً « لوالدة ويتمان » .

أنهم اضطروا إلى الإسداء وعود للمناطق المختلفة فى أثناء جولاتهم الانتخابية فيها ، وهذه الوعود لو جمعت معاً كبرنامج قومى لكانت متنافرة تماماً . ولكن هذا الجانب الغريب عن المألوف فى محيط السياسة كان هو غاية ما وصلت إليه الديمقراطية الأمريكية فى تخاذلها وتضعضع شأنها ، وذلك منذ أن اتخذت السياسة الحزبية دعامة لها النداءات الديماجوجية وتوزيع الأنصبة على الانصار . ولقد كان زعماء البلاد السياسيون ينفر كل منهم من الآخر ، وكانت البلاد تنفر منهم جميعاً ومن لعبتهم السياسية . لقد كان جميلاً أن تلقى الخطب عن: « الحرية والاتحاد ، أمر واحد لا انفصال فيه »، والإلحاح على أن حكومة الشعب يجب أن تكون للشعب ومن الشعب معاً . ولكن مثل هذه التصورات « لديمقراطية قومية » بدأت كتصورات المدن الفاضلة واليوطوبيا ، إن لم تكن واهمة فكيف يمكن تحقيق المثل العليا لديمقراطية تحقيقاً فعلياً فى وجه الديمقراطية السياسية ؟

لقد اتفق أنصار الإلغاء ودعاة الإبطال على التضحية بالاتحاد من أجل الحرية، ولكن بين هذين الطرفين كانت الأغلبية العظمى للمواطنين والزعماء السياسيين فى الولايات الوسطى والغربية تميل إلى أن تكون الحرية لاحقة للاتحاد . لقد كان « جاكسون » أول من أعلن « يجب الاحتفاظ بالاتحاد وسنحتفظ به » . وحاول الديمقراطيون أنصار « جاكسون » فى يأس أن يجمعوا شمل البلاد بوضع الخطط الإستراتيجية لذلك ، بينما مبادئهم كانت تبدد هذا الشمل .

كان أصحاب النظريات من أهل الجنوب يميلون للدفاع عن أنفسهم على أساس مبادىء « جيفرسون » فى الحقوق الطبيعية ، والعقد الإجتماعى ، واتحاد الولايات اتحاداً فيدرالياً فقط . وكانوا يتجنبون مشكلة الحرية المدنية والمساواة للرقيق فى نظريتهم ، وقد أدخل هذا الأمر فى القانون بالقرار المشهور الذى أصدره «تانى» رئيس هيئة القضاة ، وهو أن الرقيق هم من الأشياء المملوكة وليسوا أشخاصاً .

و بينما كان الجدال قد انحصر فى قضية الرق ، فإن أغلبية المتجادلين قد أسقطوا النظرية الأخلاقية إسقاطاً تاماً و بنوا دفاعهم عن النظام على أسس نفعية واقتصادية. وكان يحدث أحياناً أن يغدو الإقتصاد أخلاقياً فى حالة الجماعة المعمدانية فى شارلتون (سوث كارولينا) فقد وافقوا سنة ١٨٥٦ على قرار بأن « الرق هو فى الحقيقة شأن من شئون الاقتصاد السياسى . وأن المسألة لا تعدو أن تكون التساؤل عما إذا كنا نشترى كل وقت العامل ، ونلتزم مقابل ذلك بالعناية به ، ورعايته فى المرض والشيخوخة ، أو ما إذا كنا نشترى جزءاً من وقته فقط من غير التزام من هذا القبيل » .

وعلى العموم فقد انزاحت الغمة عن الشمال والجنوب ، وإن حلت الرهبة محلها حين أفضت المناقشات السياسية إلى الحرب الأهلية . لقد تمت تنقية الجو « لميلاد جديد للحرية » ولنظرية جديدة للاتحاد . لقد بدأ « لينكولن » — الذى وقع على عاتقه عبء الذود عن التحرر والاتحاد — ببناء فلسفى جديد و إن كانت نظرياته قد استشهدت معه . لقد انتقل إليه شخصياً إرث ديمقراطية الحدود ومبادئ الهويج ، وتكتيكات التوفيق عند الجمهوريين المعتدلين . فبعد أن أعلنت الحرب كان حراً فى أن يتخلى عن التكتيكات الحزبية وأن يشكل على خير وجه يستطيعه برنامجاً نضالياً وفى نفس الوقت توفيقياً من أجل الحرية والاتحاد . ولقد نبذ الشعارات الحزبية لذلك العهد ، وهى الشعارات القائمة على الحقوق الدستورية لولايات الرقيق وعلى فكرة أنه يمكن أن يكون هنالك « تربة حرة » وولايات رقيق ، و بنى اقتناعه (الذى عبر عنه منذ سنة ١٨٥٨) على أن الأمة لا يمكن أن يكون « نصفها عبيد ونصفها أحرار » وعلى إعادة تفسير إعلان الاستقلال ونادى بأن مبادىء ذلك الإعلان تتضمن أن المجتمع لا طبقى ، وفى هذا المجتمع الاستقلال هو حق كل الناس على تعددهم ، والاتحاد غير منفك . وقد طبق نظريته فى الاستقلال لا على تحرير العبيد فقط ، وإنما أيضاً على النهوض بالإستقلال

الإقتصادى بين العمال الأحرار . لقد كان مثله الأعلى هو الفلاح الحر . وكان يعتبر كل ارتباط بالعمل من أجل الآخرين هو بمثابة تبعية لهم أو أشغال شاقة مؤقتة مآ لها بالطبيعة أن ينهض العامل بعمله أو بحله كملكية مستقلة خالصة به.

وبهذه الطريقة كان « لينكولن » يأمل فى إمكان تحقق المثل الأعلى فى مجتمع لا طبقى تحققاً سياسياً واقتصادياً . ومع أن لهذه الأفكار بعض الارتباط بالظروف فى الغرب، فقد ثبت أنها لا تقبل التطبيق فى الإقتصاد الزراعى فى الجنوب، وفى الرأسمالية الصناعية الناشئة فى الشمال — وكنتيجة لذلك، ظل تشكيل «لينكولن» البليغ للديمقراطية القومية للرجال الأحرار مثلاً أعلى شعبياً ، تنمو قوته كإحساس وكقيمة مطلقة مع كل جيل يجد نفسه أبعد ما يكون عن تحقيقه بالفعل.

وثمة توفيق عاطفى آخر بين الحرية والاتحاد عاش فيه « والت ويتمان » (ومن العسير القول بأنه عمل على نشره) فهذا الشاعر الفذ لا يمكن أن نضعه فى صف الفلاسفة كما لا يمكننا أن نضع لينكولن رسول الديمقراطية فى صفهم . لقد حاول « ويتمان » أن يوفق بين الناس جميعاً توفيقاً شخصياً دون أن يسعى إلى التوفيق بين أفكارهم ، وحين شكا إليه البعض من أنه لا يزود الناس بأية فلسفة متسقة أجاب : « أظن أننى لم أفعل ، وليست بى رغبة إلى ذلك[1] » .. كان لديه استعداد غريب للتعاطف مع كل شيء ، دون أن يعنِّى نفسه بتحليل أى شيء « أيًّا كنتم فإليكم أنباء لا تنتهى » وكان يجعل كل شيء ملائماً للآخر ، ويدّعى أنه نموذج الأمريكى وكان يتخيل أنه إذ يغنى «أنشودة نفسى» لا يعبر فقط عن فردية أنصار الفكر المتعالى بل عن «المعدّل الإلهى» للديمقراطى أيضاً . وكانت حريته تماماً مثل «إغراقه فى التأمل» لا حد لها عملياً ، وأكثر طبيعية من الحرية المدنية . ومع ذلك فلم تكن ديمقراطية «ويتمان» العاطفية ، عاطفية فقط ، ولكنها

(١) ص ٢١٩ : Newton Arvin, Whitman (N.Y. 1928)

مثل ديمقراطية « لينكولن » ، كانت وليدة تهافت سياسته الديمقراطية . لقد فقد الإيمان بالحزب الديمقراطى حين أدار ظهره فى الخمسينيات ، لنمط « إحراق الحبوب » «لوكوفوكو» لمذهب « جاكسون » بعدأن كان يرعاه فى الأربعينيات وقد حاول أن يكون من الوطنيين المنادين بحرية الأرض ولكن مغامرته كانت متعذرة عملياً . وفى النهاية عدل عن ديمقراطية القومية وأصبح مناصراً متحمساً « للينكولن » ، ولكن كان يعتبر الحرب ذروة الفساد فى النظام الحزبى « لقد أنتجت أمريكا أحزاباً ، وهى كبيرة جداً ، والأحزاب غاية فى الصغر «إننى لا أركن إلى أى حزب قديم ولا أثق فى أى حزب جديد[١] » ، وفى مكان السياسة الحزبية كان يؤمن بالزعماء الشخصيين من ناحية و بالزمالة أو السياسة المتناغمة من ناحية أخرى. وكان يأمل أنه مع الانهيار التدريجى للأحزاب ، والفرق والطبقات، والآراء المتعرضة ، سيعم تعاطف إنسانى طبيعى ، وسينضج هذا فى صداقة مدنية، وحب بين الرجال . وفى الجانب الإقتصادى شارك « لينكولن » أمله فى « خلق طبقة ديمقراطية كبيرة مستقلة من صغار الملاك»[٢] .

وكان يحمل طيلة حياته كراهية شديدة لضروب انعدام المساواة والاستبداد الطبقى. ولكن بعد سنة ١٨٦٠ لم يكن يهتم إلا قليلاً بمخططات الإصلاح. فإيمانه بالقانون الطبيعى والطبيعة البشرية لم يكن إيمانا منبثقاً من نظرية إقتصادية ، بل أقرب إلى إيمان الأطفال الذى شبّ دينيا فى كنفه — وهو يجمع بين مذهب «الكويكرز» وبين الربوبية . فلم يكن النظام الطبيعى اجتماعياً قدر ما كان لاهوتياً — قانون الحرية الإلهية[٣] . «إن العالم بأسره هو القانون المطلق ، والحرية وحدها هى التى

(١) نفس المصدر ص ٤٨ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ١٠٣ .

(٣) أنظر قصيدته «Chanting the Square Deific» وفيها يضيف شخصاً رابعاً إلى الثالوث ، أى الشيطان ، المغوى « الثائر المتآمر » ، ويغير الروح القدس إلى « الروح القديسة » ، نفس الحياة ، ماهية الأشكال ، وحياة الهويّات الحقيقية .

تتيح المجال للنشاط والإنطلاق فى ظل القانون . فهل نستطيع الوصول إلى تحرر من هذا القبيل : الديمقراطية الحقة ، وأعلى درجة لها ؟ فبينما نخضع من المهد إلى اللحد لقانون لا سبيل إلى مقاومته يشمل كل حركة وكل لحظة ، فإننا مع ذلك نفلت بنوع من التناقض ، إلى حيث الإرادة الحرة الحقيقية . وقد يلوح غريباً أننا نصل إلى الحرية بمعرفة عنها ، وبطاعة ضمنية للقانون . إن الإرادة عظيمة ، ولا نستطيع أن نعبر عن عظمتها ! ونفس الإنسان الحرة حين تصل إلى أكبر درجة من فهم القوانين وطاعتها ، يمكنها تمتثذ وتمتثذ فقط ، أن تصل إلى الحرية الحقيقية . ذلك أنه فى أعلى عليين ، ذلك القانون المطلق — وهو أشد إطلاقاً من أى قانون آخر — قانون الحرية . إن الشخص الضحل ، يعتبر الحرية إفلاتاً من كل قانون وانطلاقاً من كل قيد . والعاقل يرى فيها على العكس ، قانون القوانين القادر ، أعنى اندماج الإرادة الواعية ، أو القانون الفردى الجزئى ، مع القوانين الكلية الأزلية ، التى لا نشعر بها ، والتى تمضى خلال الزمن كله ، تتخلل التاريخ ، وتثبت خلودها ، وتزود عالم الأشياء بالغرض الأخلاق والحياة الإنسانية بعزتها وكبريائها »[١] .

ومن وجهة النظر هذه ، « العقود التنظيمية » الولايات والأمم ، والتضامن الديمقراطى للجنس البشرى ذاته ، التى اتجه إليها « ويتمان » فى أخريات حياته ، ليست إلا انعكاسات للنمط الميتافيزيقى الذى يحكم العالم . فهو لم يكن متفائلاً بقدر ما كان متحرراً يقظ الضمير ، يرى أن واجبه أن يفتح ذراعيه محتفياً بكل ماتظهر التجربة والتاريخ أو العلم أنه حقيقى . وفى خضوعه بسخاء لحكم الزمن كان يغير آراءه بحرية كما لو لم يكن « عزمه قد استقر عليها أبداً » .

---

(١) ص ٣٣٦ — ٣٣٧ من :
Walt Whitman, Prose Works (N. Y. 1892).

وقد كان ينعم بحرية من يعيش « داخل اللعبة وخارجها معاً » يشاهدها ويعجب منها .

وقد غدت « مشاهدة » ويتمان « وعجبه » أشد وضوحاً خلال السنين التى تلت « عصر » الإتحاد ، إذ غدا أكثر إدراكاً وأشد وعياً بأن « الصور التى تخيلها للديمقراطية » كانت واضحة أيام النزعات والقيم التى كانت غالبة على الحياة الأمريكية . وغدت فسلفته أيضاً فلسفة للموت وللعبث — ديمقراطية تراجيدية . وعمق موقفه التراجيدى ، ونبذه التام للديمقراطية السياسة ، ظهرا ذلك أوضح ما يكون حين فشلت نشأة الديمقراطية الشعبية فى أن تحرك فيه ساكناً .

لقد كان من البداية إلى النهاية يكرس حياته تكريساً دينياً يائساً للعرف « حرق المحبوب » .

« أيها الثائر الأوربى الشجاع والثائرة الأوربية الشجاعة.

« لا يجب أن يكف أحد منكم حتى ينهض كل شىء .

« أنا لا أعلم لماذا خلقتم (كما لا أعلم أنا نفسى لماذا خلقت ولماذا خلق أى شىء)

« ولكنى سأبحث عن ذلك بعناية حتى ولو فشلت .

إن الهزيمة والفقر ، والخلط فى الفهم ، والسجن كلها أشياء عظيمة [١].

لقد كان كل من « ويتمان » و « لنكولن » استثناء ، فالتيار العام للفلاسفة الإتحاديين تخلّى عن قضية الديمقراطية الأصلية ، ولينشر صوراً أقل شعبية للحرية . وقد انضم المحامون إلى الفلاسفة فى البرهنة على أن الولايات المتحدة ليست اتحاداً فيدرالياً لولايات ذات سيادة ، ولكنها « ولاية متحدة » ذات سيادة . كتب « جون . بن . هرد . » وهو من خريجى مدرسة الحقوق بجامعة « ييل » ، رسالة

---

(١) «To a Foil'd European Revolutionaire»

ذات نفوذ كبير مؤسسة على النظرية القائلة بأن الاتحاد أقدم من الدستور ؛ فهو منبث فى الشعب قبل أن يفصح عنه فى القانون . ولم يلبث « فرنسيس ليبر » أن أدخل مذهباً تحريرياً مثالياً من ألمانيا ، و بنى حجته على أساس أن نظم الشعب التى تنهض عليها الحرية المدنية ، يجب أن تكون متحدة إتحاداً عضوياً فى الولاية . ثم بعد ذلك غدت أفكار « بلنتشى » الأقرب إلى الديمقراطية أفكاراً شعبية . وقد دخلت هذه الأفكار فى صميم الروح الناهض للقومية الأمريكية ، وتولى هذه المهمة فريق ممتاز من علماء السياسة نخص بالذكر منهم « تيودرو دونيت ، وولزى من « ييل » ، وجو بورجس . من « كولمبيا » ، و« و . و يلو بى » من جونز هكنز ، و وودرو و يلسون من « برنستون » وكان ما قاله هذا الفريق بوجه عام عن الحرية أقل بكثير مما فعلوه بصدد الاتحاد العضوى ، إن الحرية والاتحاد لم تعقد بينهما عروة فلسفية من جديد إلا حين انقلب « وودرو و يلسون » ديمقراطياً و بدأ يبشر « بالحرية الجديدة » .

٦ — الديمقراطية المثالية

كان تأثير « هيجل » على النظرية الديمقراطية فى أمريكا أعظم مما يعتقد عامة ، ولا نكاد أن نبالغ إذا زعمنا أن نفوذ « هيجل » هو الذى منع المذهب الجماعى القومى الذى لخصناه فى فصلنا الأخير ، من أن يتجه اتجاهاً غير ديمقراطى ، وهو الذى زود أمريكا بأيديولوجية ملائمة لفهم نمو الإشتراكية القومية والديمقراطية الإقتصادية بعد سنة ١٨٨٠ .

وليس من المصادفة أن تكون « ميسورى » هى أول مركز للهيجلية الأمريكية ، وهى المركز العاصف قبل انعقاد اتفاق الحرب الأهلية — المكان الذى التقى فيه الشمال والجنوب والغرب والألمان ، على نزاع ثم على تفاهم — فى

سانت لويس كان ثمة شاب ألمانى ، هو « هنرى بروكمير » ، وجد نفسه ــ وقد فرّ من بلاده خلال ثورة سنة ١٨٤٨ ــ فجأة وقد شُدّ إلى معمعة النزاع بين ولايات الشمال وولايات الجنوب . أكان ذلك ثورة أخرى ؟ ومع أنه لم يكن فيلسوفاً أكاديمياً ، بل من رجال الأعمال ، فإنه حاول أن يجد مغزًى عاماً فى هذا النزاع القومى . ولقد درس قليلاً عن هيجل فى جامعة « براون » وبخاصة من « ف . هـ . هدج » الذى كان فى ذلك الحين راعياً وحدوياً فى « بروفيدانس » .

كما أن «هيجل» قد قاتل من أجل ألمانيا متحدة ، فإن «بروكمير» رأى فى فلسفته التفسير العقلى لأمريكا موحدة . ففى الجدل الهيجيلى كما هو مطبق على الدولة يقابل «الحق المجرد» مايكافئه من « أخلاقية مجردة » ويلتقى الاثنان عند ذروة « دولة خلقية » . وفى نظر « بروكمير » وأتباعه ، يمثل المنشقون فى الجنوب « الحق المجرد» ويمثل دعاة الإلغاء فى الشمال «الأخلاقية المجردة» والاتحاد الجديد الذى يجب أن ينبثق من الصراع التراجيدى هو « الدولة الخلقية »[1] .

وكان يشارك فى هذه الفراسة وهذا الحماس اثنان من رجال التربية والتعليم « وليم ثورى هاريس » و « دنتون ج . سنيدر » اللذان نهضا بدراسة « هيجل» وترجمته . وحين وجدا منفذاً ضئيلاً لفلسفتهما فى الأوساط الأكاديمية والأدبية ، نشرا مجلة الفلسفة التأملية .

وفى العدد الأول لهذه المجلة قدم الناشران نفسيهما للقارىء كما يلى : —

« إن الوعى القومى قد مضى قدماً نحو قاعدة جديدة خلال السنوات القليلة الأخيرة . ومن ثم فقد تطورت الفكرة التى تقوم عليها الحكومة فى مرحلة واحدة فقط من مراحلها الجوهرية ــ أعنى مرحلة الفردية الهشة ــ وفيها تبدو الوحدة القومية

---

(١) ص ٤٧٣ من :
Paul Russel Anderson & Max Harold Fisch (eds) : Philosophy in America (N. Y. 1939).

« كميكانيزم خارجى » ، لايلبث أن يستغنى عنه استغناءً تاماً ، ويستعاض عنه بعمل الإنسان الخاص والعمل التعاونى . والآن نصل إلى الوعى بالمرحلة الجوهرية الأخرى ، وعندها يدرك كل فرد أن مصلحته الجوهرية فى أن تكون الدولة على هذا النحو . إن حرية المواطن لاتتألف فى استبداد بإرادته ، ولكن فى تحقيق الإقتناع العقلى الذى يجد التعبير عنه فى القانون الموضوع . أما أن هذه المرحلة الجديدة من الحياة العقلية تتطلب أن تهضم وتفهم ، فهذا مجاله الارتقاء بالتأمل » [(١)].

لقد بسط « بروكمير » النموذج العام « لهضم الحياة القومية وفهمها » على ما يلى : —

« فى نشأة الفكر لدينا ثلاثة حالات — الإصحاح والتحقق وارتباط الفكر بالواقع الراهن . وأولى هذه الحالات ، التى يستند إليها الأخريان وتنجمان عنها ، تقع على عاتق الإنسان الفرد . ذلك لأن فيه يفصح العقل عن ذاته قبل أن يتحقق بالفعل أو يتجسد فى هذا النظام السياسى والإجتماعى أو الأخلاق . وليس من الضرورى فقط أن يفصح العقل عن ذاته فى الفرد ، بل يلزم أيضاً أن يتحقق بالفعل فى تلك الأنظمة قبل أن يرتبط بالواقع الراهن فى الفن والدين والفلسفة [(٢)].

وإذا مضى « سنيدر » خلال جدل التاريخ الأمريكى (إلى حد كبير فى نطاق فلسفة الحق لهيجل) يصل إلى الأزمة الكبرى التى يحللها إلى ثلاثة فترات متصورة تصوراً جدلياً ، ثم يلخصها على ما يلى : —

« إن الروح الأمريكية الشعبية ، ويمكننا أن ندعوها كذلك ، فى محنة

(١) Journal of Speculative Philosophy, 1 (1867), 1.

(٢) ص ٧ — ٨ من:

Frances B. Harmon: The Social Philosophy of the St. Louis Hegelians (N. Y. 1943).

شديدة ، وتزداد هذه المحنة شدة ، وتتخطى فى شدتها أقصى حد الاحتمال . إن هذه الروح تنقسم من ذاتها إلى نصفين متنافرين ، إن لم يكونا متقاتلين يلتحمان فى معركة مباشرة فى « كنساس » . لقد غدت روحاً شعبية منشقة على ذاتها ، منشقة إلى الشمال والجنوب ، أو إلى ولايات أحرار وولايات عبيد . وثمة سؤال يتقد فى كل قلب : هل يمكن أن يظل هذا الاتحاد المسمى كذلك ثنائياً فى خصومة أبدية أو يمكن جعله واحداً واتحاداً حقيقياً بالفعل ؟ إن روح العصر وعبقرية التاريخ ، قد تسمع فى البداية آمرة فى همس لا يلبث أن يستحيل رعداً . إن أنشودة المصير التى سبكت فى الدستور منذ ميلاده ، والتى أثقلته بما فيها من تناقض ذاتى غاية فى العمق ، يجب أن تحذف منه الآن ، فلم يعد فى الوسع أن يكون هنالك بقاء لنصف رقيق ونصف أحرار فى كلمات الزعيم القادم النبوية » . (١)

وقد أضاف « هاريس » تعليقاً هاماً على تفسير « سنيدر » للحرب الأهلية :

« لقد كانت الحرب الفرنسية موضوعاً لدرس جبار عن الجدل فى التاريخ البشرى ، ويلوح لى أن « هيجل » كانت له فراسة رائعة فى المتناقضات الذاتية لتلك الحركة ، وإن كنت أشك فيما إذا كان « هيجل » قد رأى أكثر مما رأى ، « كارليل » فى الأهمية الإيجابية للعقل التى بدأت تظهر فى تاريخ العالم فى شكل لا يمكن الخطأ فيه إلا فى سيرة الولايات المتحدة وحدها ، وربما نستطيع أن نقول إنه بعد « حرب العشر سنوات الأمريكية » فقط ، وهى التى كتبت عنها بمثابة القادرين ، كان فى وسع أحدنا أن يتأكد من أن العقل قد وجد فى النهاية مضموناً إيجابياً . إن الاستعمار الأسبانى والبرتغالى ، والثورات والتجارب فى الحكومات الديمقراطية فى فرنسا وأسبانيا وإيطاليا ، لم تكن مجرد

---

(١) ص ٦٢ نفس المصدر .

عبث . الحق أن الأمر يكاد يبدو وكأنما تجاربنا الخارجية الإتحادية ، وعملتنا الفضية الحرة ، وودائعنا الإئتمانية فى « وول ستريت » وسلسلة طويلة من النذر من هذا القبيل ، تثقل كاهلنا أو تلوح لنا فى أفـق المستقبل — مثل قطار أشباح «بانكو » الذى أفجع بصر « مكبث » تهدد استقرار الحـكومة الديمقراطية . والشيء الوحيد الذى يوطد ثقتنا هو الخاطر اليائس بأنه ليس ثمة إمكان للعودة إلى الحـكومة الملـكية المستبدة فى شكلها القديم .

نعم ، لقد كرس « هيجل » ما يقرب من ثلث كتابه «ظواهرية الفـكر» للثورة الفرنسية » . (١)

ويجب أن تكفى هذه الأمثلة لتزويد القارىء بفكرة عن الطريقة التى طبقت بها فلسفة « هيجل » على السياسة الأمريكية . والجدل الاقتصادى هو بحق أشد إثارة للإهتمام وهو جديد تماماً على أمريكا . فبعد أن استعرض « سنيدر » جدل النظم — الأسرة (قضية) ، والملـكية الفردية (نقيض القضية) الدولة (القضية التأليفية) — قام بالتطبيق التالى على عصره و بيئته :

« وعلى ذلك يلزم أن يتلو الملكية الفردية أو تتحول وتصبح بشكل من أشكال النظم ، سميت هنا الشيوعية المدنية . فيلزم أن تضع الجماعة يدها من جديد على الملـكية ، و بخاصة يلزم أن تتملك ما يخلصها ، وتحدد تحديداً وئيداً ، و بعناية و بعدل ، ما هى ملـكيتها الخاصة ، ذلك لأن الفرد الحر فى استغلال حريته فى التملك يعود بالفائدة أيضاً على ثروة الجماعة . فما برح من الواجب عدم تعريض الملـكية الفردية فى مجالها الصحيح للخطر ، بل يلزم بذل عناية أكبر لتأييدها وصونها بسبب ذلك التحديد الذى فرض عليها فى التنظيمات الإجتماعية الجديدة . ولـكن حيثما كانت هذه الملـكية المدمّرة للحرية ، بل ومدمّرة لذاتها ، يجب إنقاذها من نفسها .

(١) نفس المصدر ص ٦٣ — ٦٤ .

إن الإستبداد الإجتماعى هو أشد الصور إثارة للاهتمام فى عالم اليوم المتمدن. فشعوب القارتين كليهما ينظرون إليه بنوع من الوجل، ويتساءلون ما الذى سيتطور إليه بعد ذلك فليس هنالك رئيس جمهورية . وليس هنالك ملك أو إمبراطور يجذب نظر الجنس البشرى ويثير تأمله مثل ما كنا المستبد . فثلاثة أو أربعة منهم قد وصلوا إلى نسب هائلة بدأت تلتف حول الكرة الأرضية. والواقعة الغريبة فى هذا الشأن هى أنه من إنتاج الديمقراطية، التى يلوح أن المونوقراطية (حكم الفرد المستبد) هى التى تواجهها فتعادلها وتحقق للناس إشباعاً مماثلاً .

وإذ يكون الحاكم المستبد بالمجتمع فردياً خالصاً فى عمله، فهو يسعى إلى الكسب الشخصى . أهذه هى غايته أم أنه سيتطور نحو غرض آخر إجتماعى أسمى من ذلك ؟ إننا لنظن أنه بسبيل التدرب ليكون المدير المنظم للكل الإجتماعى، الذى سيختاره فى النهاية بطريقة ما، وهو الآن يستولى على السلطة بموهبته ويستخدمها لصالحه أو توقراطياً، ولكن عليه أن يفيق من حالته الفردية ويعمل من أجل الكل عملاً اجتماعياً، لا من أجل نفسه فحسب . وسيكون عليه أن يدير النظام الإجتماعى لا من الخارج بل من الداخل، من حيث هو من مقوماته العضوية، وبهذا الوضع تكون غايته هى الغاية النهائية لجميع الأنظمة، وهى الحرية القائمة بالفعل حالياً فى العالم . وستكف سلطته عن كونها سلطة هوى أو حتى سلطة بطرياركية، وإنما سلطة تنظيمية، وعسى أن تغدو سلطته دستورية، مثل سلطة رئيس الولايات المتحدة. إن ثمة عالماً إجتماعياً فيدرالياً يتخذه رئيساً له . وعلى مثل هذه العظمة يتلقى جزاءً ملائماً، وهو جزاء لا يقرره مع ذلك هو نفسه لنفسه . وقد يبدو أن الملكية الجماعية القادمة ... ... تدعوه، وأنه الآن يتأهب لآراء رسالته التنظيمية فى المستقبل»[1].

---

(١) ص ٣١٩ — ٣٢٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ — ٣٣٤ من :
Denton J. Sinder; Social Institutions (St. Louis, 1901).

ففى نظر « سنيدر » ، بعبارة أخرى ؛ كانت دولة الاشتراكية أو كما يطلق عليها « ديمقراطية الحاكم الفرد » تتصور كشكل نهائى لنظام حرية الإرادة . وقد قام هو و « بروكميير» بدور فعال فى السياسة المحلية وكان (بروكميير) نائباً لحاكم ميسّورى (١٨٧٦ — ١٨٨٠) .

وقد اتجه « هاريس » من جهة أخرى نحو التربية القومية ، وقام بمساهمته الرئيسية فى هذا المضمار . فقد حاول بوصفه وكيلاً للتربية والتعليم فى الولايات المتحدة ، أن يضع فلسفة « سانت لويس » موضع التنفيذ ، وذلك بنشرها كنظرية فى التربية ، وبتقديم نظام التعليم القومى الشعبى على أنه ذروة تحقيق الحرية . « إن التربية هى عملية اختيار النظام الإجتماعى ووضعه بدلاً من الشهوة الحيوانية . إنها التخلى عن حرية اللحظة من أجل حرية الأبدية » .[1]

وحين علم « برنسون ألكت » بكل هذا ، أثناء زيارته « لسانت لويس » أصابه الذهول . فقد كان ذلك صرخة آتية من بعيد من نزعة الفكر المتعالى فى نيو إنجلد التى ترعرع فى كنفها ، وكانت هذه أيضاً دعوة له ، وذلك لأنه أدرك فى التو أن اهتمامه الخاص فى الترابط الروحى يمكن أن يتناغم مع هذه الصورة الهيجيلية للديمقراطية . وقد كان خلف مدرسة صداقة الصيف للفلسفة (١٨٧٧ — ١٨٨٧) التى أسسها (ألكت ، وهاريس) هذا الأمل فى الجمع بين نزعة الفكر المتعالى فى « نيو إنجلند » ، والمثالية الديمقراطية الغربية فى صعيد واحد . ولكن الشرق والغرب قد التقيا فقط فى « الكنكورد » ذلك أنه فى ذلك العهد لم تبق لأية حركة حيوية كافية لدفع عجلة تقليد فلسفى رئيسى .

---

(١) وردت فى :

Payson Smith : «In Appreciation of William T. Harris», The Educational Record, XVII (1936), 134.

وثمة حافز منعش للمثالية الديمقراطية الهيجلية أتى إليها من ناحية هى بالأحرى لا تماثلها . لقد كان « دكتور إليشا ملفرد » الموقر رئيساً أسقفياً للأبرشية، وكان فى سنى حياته الأخيرة (١٨٨٠ — ١٨٨٥) محاضراً فى حلقة كمبردج اللاهوتية ، وكان باحثاً أكثر منه واعظاً . وقد أنفق سنوات عديدة من الدراسة فى ألمانيا ثم صديقاً شخصياً « لفردريك دنيسون موريس » وهو أنجليكانى هيجيلى ومصلح. وعند عودته للولايات المتحدة نشر (١٨٧٠) كتابه « الأمة » وهو كتاب ظفر بمكانة عظيمة بين قراء الفسلفة واللاهوت على حد سواء ، وقد أتبعه سنة ١٨٨١ بكتابه « جمهورية الله » وفيه غدت المضامين الدينية لنزعته القومية أشد وضوحاً ويعد كتاب « ملفرد » « الأمة » من عدة طرق نصاً بروتستانتياً مزاملاً لكتاب « برونسون » الجمهورية الأمريكية الذى كثيراً ما يستشهد به فى كتاب (ملفرد). ولكن تأثيره وغايته مختلفان. فبدلاً من أن يحيط الدستور الأمريكى بهالة ، عمل على نقل بؤرة الإنتباه من السياسة فى الديمقراطية، إلى التعبير الدينى عن المثل العليا للديمقراطية، وبذلك زود المبدأ الإجتماعى بدافع إضافى . إن الإشتراكية المسيحية فى الولايات المتحدة ، على خلاف الإشتراكية المسيحية فى انجلترا ، انتشرت أولاً بين الجماعات اليوطوبية وقد أدخل (ملفرد) إلى أمريكا التصور القومى « لمملكة الله » التى بشر بها « كوليرد » و « توماس أرنولد » بفاعلية عظيمة فى انجلترا.

وفى المقدمة نوه المؤلف بفضل (السيد موريس) الموقر من لندن، وهيجل وشتال ، وتندلنبرج ، وبلنتشلى . والطبيعة الهيجلية لكتابه واضحة حتى بدون هذه الإشارة الصريحة لمصادره . فهو يبدأ بالآتى :

«هنالك حركة نحو تحقيقها بالفعل فى القوانين والنظم القومية ، وهى الوجود الضرورى للأمة ذاتها ومن ثم تغدو الأمة موضوعاً للمعرفة السياسية » .

« وهذا التصور للدولة من حيث هو مشتمل على الوحدة والاستمرار ، الذى هو شرط العلم السياسى ، هو الذى يقف ضد السياسة التجريبية والسياسة البرجماطية... هو منطق مفترض فى السياسة — إذا كانت السياسة موضوعاً للمعرفة — ولكنه منطق يشكل فى التصور الضرورى ، ويتجلى فى تحقق الأمة بالفعل، وليس صوراً عقيمة للمنطق كما كان الأمر فى تصورات المدارس . فى هذا التصور، يحتفظ فقط بما يعمل عملاً سليماً ، ولكن العلم السياسى هو فهم القانون الذى يعمل بمقتضاه والشروط التى يتم فى كنفها .

«.. .. .. إن الامة هى كائن عضوى أخلاق .. .. .. » (١)

ويمثل « ولفرد » الإرادة العضوية للشعب ، وهى صاحبة السيادة ، على أنها تحقق فعلى لأشخاص أعضائه . فكل فرد له «حقوق الطبيعة البشرية ما دام الإنسان قد صنع على صورة الله . وتحقيق هذه الحقوق الطبيعية يتم من خلال الحقوق الوضعية أو المدنية . وهذا يعنى أن الحق يلزم أن يكون له نظام يتحقق فيه .... »

إن الدستور صاحب السيادة أو « الدستور الحقيقى للأمة » يشكل ذاته بتقنين دستور مشروع ، وتشكيل حقوق دستورية . فالنظام الشرعى ليس غاية فى ذاته وإنما « قيمته مستمدة فحسب من الحياة التى يحافظ عليها » . ومن ثم فممثل الشعب ليس مسئولاً أمام دائرة إنتخابية معينة أو مصلحة خاصة ، ولكنه « مسئول فحسب أمام الأمة وأمام الله » عن التطوير الشخصى لكل عضو فى الأمة .

ومن ثم فروح الإتحاد هو فى الباطن ، روح عمل أو مصلحة خاصة تسعى

---

(١) Elisha Mulford : The Nation ; the Foundations of Civil Order & Political Life in the United States (Boston, 1381) pp. V—VI.

للتحكم . والروح القومى هو نقيض لروح أعضاء الكومنولث وهو يسعى لاستقلالها. فالحرية تقتضى اعتمادهم على الأمة . وفى الظاهر النزعة القومية نقيض للنزعة القومية الإستعمارية ، ذلك لأن الإمبراطورية هى شعب كرّس جهده للتوسع أكثر منه للحرية .

وفى « جمهورية الله » نمى « ملفرد » هذا المبدأ الأخير وطوّره إلى نظرية للكنيسة العالمية . إن الله يدعو الأمم ، فهى جميعاً مقدسة ، هى شعوب مختارة ، مهمتها واحدة ، ألا وهى فداء الإنسانية. هذا الإدماج للغة المدنية والإنفعال الدينى مع القومية الديمقراطية دلّ على أنه قوة فعّالة فى المجتمع الأمريكى لا أقل منه فى أوربا . فالواضح أن هذا الإدماج زود الإصلاح العلمانى بدافع دينى ، و بذلك سلب الكنائس احتكارها المزعوم « للروحية » . والواقع أنه جنّد الكنائس للقضية الإجتماعية . ولكن كان لهذا الإدماج مغزى أبعد ، ذلك أنه زود النظام الذى بدا مفرطاً فى الأكاديمية بمعنى إجتماعى عام . وفى نظر كثير من المثاليين الأكاديميين ، جاءت هذه الصور للفلسفة الهيجيلية بمثابة إيمان ، وأعطتهم ميداناً للتفانى الدينى فشلت الكنائس فى إعطائه لهم . لقد جاء جيل من رجال الدولة الفلاسفة فى السياسة الأكاديمية والقومية معاً .

وخرجت أيضاً من هذه المثالية فلسفة للتربية وللأخلاق الإجتماعية كان لها مفعول ثورى على الثقافة الأمريكية وزودت الديمقراطية بمذهب شامل للفكر والعمل . إن تصور الحرية القومية كهدف إيجابى لا بد من الوصول إلية من خلال « التحقق الفعلى لقدرات جميع المواطنين ، هذا التصور زود نظام المدارس العامة بمغزى واسع ور بطه ربطاً مباشراً بالتجربة الإجتماعية خارج المدرسة . وقد قال أحد هؤلاء المعلمين عن المثالية :

« لسنا فى حاجة أن نهتف لهيجل « ياورد • • ياورد » ، ومع ذلك

فلا يسعنا إلا أن نقر بأسباب تذبذبه . إن مذهب السلطة الإستبدادية المطلقة ، الذى شكل منه الكثيرون روحاً خبيثاً ، ليس له بالإنسان الذى يجعل نفسه على صورة الله إلا شأن ضئيل . وهو بالأحرى يرتبط بالمساهمة فى الشروط اللازمة لتقدم فلسفى ولاهوتى ، بدونه تغدو نظرية مفككة أو مستحيلة . فالتجربة يجب أن تكون قاضية . هذا ، فى كلمة واحدة هو اكتشاف « هيجل » الحدث الهام فى عصره »[1] .

هذا الإيمان بأن « التجربة يجب أن تكون قاضية لذاتها » غدت القضية الجذرية للفلسفة الأمريكية والديمقراطية الأمريكية معاً . وثمة تصريحات أدلى بها اثنان من قادة هذا الإيمان تعيننا على أن نستنتج كيف حقق هذا الإيمان نضجاً مذهبياً وفنياً تكنيكياً .

« إن الذهن هو كلٌّ عضوى تكون من فرديات متعاونة ، بنفس الطريقة تقريباً التى تتألف بها موسيقى أوركسترا من أصوات مختلفة ولكنها مرتبطة . ولا يمكن لأحد أن يرى من الضرورى أو المعقول تقسيم الموسيقى إلى نوعين ، موسيقى تنشأ عن الكل وموسيقى للآلات الخاصة ، وكذلك ليس هنالك نوعان من الذهن ، الذهن الإجتماعى والذهن الفردى .

« إن وحدة الذهن الإجتماعى تتألف لا بالاتفاق ولكن بالتنظيم ، فى النفوذ المتبادل فى أو علة الأجزاء ، وبفضل هذا التنظيم كل ما يتخذ مكاناً فيه مرتبط بسائر الأجزاء ، وناتج بذلك عن الكل . وقد تختلف عما إذا كان هذا التنظيم ، نغماً متصلاً كما هو الشأن فى الأوركسترا ، ولكن لا يمكننا أن ننكر ، أن صوته ، ساراً أو غير ذلك ، هو تعبير عن تعاون حى .

« إن الوعى الإجتماعى أو الدراية بالمجتمع ، غير منفك عن الوعى بالذات ،

---

(١) ص ١٨٧ من :
M. Wenley · Contemporary Theology and Theism (N. Y. 1897) p. 187.

وذلك لأننا لا نكاد نفكر فى أنفسنا أللهم إلا بالإحالة على فريق إجتماعى من نوع ما، أولا نكاد نفكر فى جماعة أللهم إلا بالإحالة على أنفسنا . فالأمران يمضيان معاً ، وأن ما نكون على بيّنة منه بالفعل هو مركب يتعاون بين الشخصى والإجتماعى يتأكد جانبه الخاص حيناً وجانبه العام حيناً آخر .

إن الأنا والمجتمع يولدان توأمين ، فنحن نعرف أحدهما مباشرة مثلما نعرف الآخر ، وفكرة أنا منفصلة مستقلة ليست إلا وهماً .

« أن نظامنا الديمقراطى يستهدف أن يكون تنظيماً أوسع للوحدة الأخلاقية وبقدر ما يكون كذلك فى شعور الفرد ، فإنه يحتضن هذا الموقف الصريح الواضح من رفاقه . إننا كومنولث بالفكرة وفى نطاق واسع بالفعل — وكل منا عضو فى هذا الكومنولث بإرادته وذكائه . مثلما نحن أعضاء فيه بالضرورة ، وبمقتضى هذا يكون الإحساس الإنسانى بالولاء نحو الكومنولث بين أولئك الذين هم أعضاؤه الواحد منهم والآخر إحساس قوى بالطبع . . . .

« إن ذات الحقيقة المتمثلة فى أن زمننا قد اطرح جانباً جميع ضروب البناء الإجتماعى هى حقيقة ملائمة لاستمرار الإنتاج ، مادامت تعنى أننا عدنا إلى الطبيعة البشرية ، إلى ماهو ثابت وجوهرى ، والسجل المناسب له هو العامل الأساسى الذى يزود أى إنتاج للذهن بالحياة » (١).

« ما دام المجتمع الديمقراطى ينبذ مبدأ السلطة الخارجية ؛ فيلزم أن يجد عوضاً عنها فى الاستعداد الإرادى والمصلحة الطوعية ، وهذان يمكن خلقهما بالتربية فقط . ولكن هنالك تفسيراً أعمق . إن الديمقراطية هى أكثر من شكل الحكومة ، هى أولاً ضرب من المعيشة المترابطة ، ومن التجربة المجتمعة المشتركة

---

(١) ص ٣ ، ٤ ، ٥ ، ١١٢ ، ١٧٦ من :
Charles Hoston Cooley: Social Organization; a study of the Larger Mind (N. Y. 1912).

والانتشار فى المكان لعدد من الأفراد الذين يشتركون فى مصلحة واحدة، بحيث يلزم لكل منهم أن يربط تصرفه بتصرف الآخرين ، وأن ينظر فى تصرف الآخرين لكى يحدد طبيعة تصرفه واتجاهه . فيحاول إسقاط تلك الحواجز الخاصة بالطبقة والجنس وأرض الوطن، وهى التى تحول بين الناس و بين إدراك الأهمية الكاملة لنشاطهم . ونقط الاحتكاك التى يتزايد عددها وتنوعها تنمّ عن تعدد أكبر فى المثيرات التى يلزم للفرد أن يستجيب لها ، وهى بالتالى تجزيه على التنوع فى تصرفه . فهى تضمن التحرر لقواه التى تظل مكبوحة طالما كانت البواعث على الفعل جزئية .

«إن توسيع مجال الإهتمامات التى يساهم فيها الأشخاص، وتحرير عدد أكبر من القدرات الشخصية التى هى طابع الديمقراطية ، ليست بالطبع ثمرة التشاور والمجهود الشعورى . وعلى العكس فهى نتيجة تطور ضروب الصناعة ، والتجارة والرحلات ، والهجرة ، وشبكة المواصلات ، وهى تتدفق من سيطرة العلم على الطاقة الطبيعية . ولكن بعد أن وجدت فردية أعظم من جانب ، وجماعة لها اهتمامات أوسع من جانب آخر ، فقد أصبح أمر تأييدهما مرهوناً بالمجهود المدروس المروّى فيه . فمن الواضح أن مجتمعاً قد كتب عليه التوزّع بين طبقات منفصلة ، يلزم له أن يرى بصدد هذا أن الفرص العقلية متاحة للكل بشروط متكافئة وميسورة » (١)

(١) ص ١٠١ — ١٠٢ من :
John Dewey : Democracy & Education; An Introduction to the Philosophy of Education (N. Y. 1916).

٧ — المساواة والتضامن

« إن حكومة ديمقراطية فاسدة لا بد أن تفسد الشعب فى النهاية ، وحين يغدو الشعب فاسداً فليس هنالك بعث . فتذهب الحياة ، ولا يبقى إلا الجيفة ، وإنما تركت لكى تواريها محاريث القدر التراب بعيداً عن الأنظار .

«والآن إن هذا التحول للحكومة الشعبية إلى حكومة إستبدادية من أسفل نوع وأحطه ، وهو الذى لامفر من أن ينجم عن انعدام المساواة فى توزيع الثروة، هذا التحول ليس بالأمر الذى يحدث فى المستقبل البعيد . لقد بدأ من قبل فى الولايات المتحدة ، وهو يمضى بسرعة تحت عيوننا . أما أن هيئاتنا التشريعية تفسد كفايتها بانتظام ، حتى إن الأشخاص الذين على أسمى خلق وأعلى همة قد اضطروا أن يتجنبوا السياسة ، وحيل سمسار الأوراق المالية لها شأن أعظم من سمعة رجل الدولة ، وأما أن التصويت يتم بتهور أكبر، وقوة المال تتزايد ، أما وأنه من الأشق تنبيه الشعب إلى ضرورة الإصلاحات ، ومن الأصعب تنفيذ هذه الإصلاحات ، أما وأن الإختلافات السياسية لم تعد الإختلافات على المبدأ ، والأفكار المجردة تفقد قوتها ، أما وأن الأحزاب أخذت تخضع لأوليجاركية الحكومات ودكتاتوريتها ، أما والأمر كذلك فتلكم شواهد على الانحلال السياسى[١]

لقد غدا الديمقراطيون الفاحصون على بينة متزايدة بأنه ليس النظام الحزبى وحده الذى لم يكن يعمل عملاً سليماً و إنما النظام الاقتصادى بأسره أيضاً . فلقد كان من المستحيل ، و بخاصة بعد الكساد الشديد فى السبعينيات ، الاحتفاظ

---

(١) ص ٥٣٢ — ٥٣٣ من :
Henry George : Progress and Poverty (Modern Library edition; N. Y. 1929).

بالإيمان فى التقدم كما كان يبشر به . كما أثبت « هنرى ديمارست لويد » . — كنتيجة لذلك أن الثروة لا تؤدى إلى الكومنولث وأن حكومة السراه قد وضعت قبضتها على الحكم . ونتج عن ذلك الشعار : « الثروه ضد الكومنولث » وإذا كان للديمقراطية بقاء فلا بد من العودة إلى المساواة .

لقد كانت المشكلة واقعية وعملية بعمق ، وبالمثل كانت حلولها النظرية مستوحاة من التجربة العملية مستهدفة أن تكون نافعة . وفى نظر علماء السياسة المسلمين ، كانت النظريات المنبثقة من الواقع الوطنى هى نظريات « هنرى چورج » عن « التقدم والفقر » (١٨٧٩) و « إدوارد بللامى » عن المساواة (١٨٩٧) والمجلدات التى تؤلف الإيمان الشعبى ، كانت مليئة بالأخطاء الفنية ، والمزاعم الفضفاضة . ومع ذلك فلا يمكن استبعاد هذه المؤلفات على أنها مؤلفات غير فلسفية وذلك لأنها تشخص المجتمع الأمريكى بطريقة أشد أثراً من المؤلفات المعاصرة لها الأقرب إلى العلم . فإن كتابها نجحوا فى أن يصدر نقدهم عن وجهة نظر إيمانهم الديمقراطى الخاص ، بحيث أن حججهم كانت تستصرخ المجتمع الذى تنقده ، والذى هم عينات عامة منه . مثل هؤلاء الفلاسفة الديمقراطين يمكنهم أن يغيروا تغييراً تاماً طابع الإقتصاد السياسى ، ويزودوه باتساق العلم الحقيقى ويقينه ، ويجعلوه متعاطفاً تعاطفاً كاملاً مع تطلعات الجماهير التى ظل عهداً طويلاً نائياً عنها »[1] . ومؤلفات كهذه هى متأهبة دائماً للعون فى زمن الشدة ، ولا زالت محفوظة بين رفوف الكتب الأمريكية العظيمة لننفض عنها الغبار حين تدعو أزمة كبرى أو كساد طارىء إلى تمعن ذى بال .

ومن الممكن أن نفسرما فى كتاب « هنرى چورج » « التقدم والفقر » من

---

(١) نفس المصدر ص ٧١ .

قوة بعض التفسير فى كونه نشأ مباشرة من آلامه وملاحظاته حين كان عاملاً شاباً فى مطبعة ومراسلاً فى كاليفورنيا أيام ارتفاع الأسعار ، فقد قضى عليه بالفقر فى موطن من أكثر مواطن الطبيعة سخاء وإغداقاً بالثروة . وقد هاجر من « فيلادلفيا » وكان يحاول جاداً بضمير يقظ أن يغدو غنياً حكيماً متبعاً تعاليم (بنيامين فرانكلين) فى الحصافة ، وحسن التدبير ، والفضيلة . وبينما كان يجاهد جهاد الطليعيين النموذجيين ، بدأ يرى رؤيا ويحلم أحلاماً وكتب إلى شقيقته فى الشرق :

« كم أحن إلى العصر الذهبى ، إلى العصر الألفى (عصر حكم المسيح ألف سنة على الأرض) حين يكون كل فرد حراً أن يتبع أفضل دوافعه ، وأنبلها ، متحرراً من القيود والضرورات التى تفرضها عليه حالة مجتمعنا الراهنة ، وحين يكون لأفقر الناس وأقلهم شأناً فرصة استخدام جميع الملكات التى وهبها الله إياه ، ولا يكون مجبراً على أن يكد ويكدح أفضل أيام حياته ليقتضى مطالب لا تزيد إلا قليلاً على مطالب الحيوان .

« وليس مما يدعو إلى أى عجب أن يشتهى الناس الذهب ، وهم عازمون على أن يضحوا بأى شىء مهما يكن فى سبيله ، فهو الذى يرضى كل شىء — أنبل رغبات لقلوبهم وأقدسها ، وممارسة أنبل قواهم — يا للأسف إننا لا يمكن أن نقنع أبداً . . . . أليس كذلك . . . . من يدرى ؟ إننى لأشعر أحياناً بالألم إزاء ذلك النزاع الوحشى فى حياتنا المتحضرة أعلى تحضر ، وأظن أن من الخير لى أن أهجر المدن والأعمال بحشودها ومجاهداتها واهتماماتها . أهجر كل هذا معاً وأجد مكاناً ما عند سفح التلال يلوح معتماً أزرق على البعد ، وهنالك يمكننى أن أجمع من أحب ، وأعيش قانعاً بما تمنحنيه الطبيعة ومواردها الخاصة ، ولكن

وا أسفاه ، المال ! ، المال مطلوب حتى لتحقيق ذلك » .(١)

وإذ حيّره وثبّط عزيمته ماهنالك من تناقض فى ذلك الفقر الذى يربض بين فيض الخيرات الطبيعية ، صـدم وهلع حين ذهب إلى نيويورك (فى بعض الأعمال) رأى هذين الطرفين النقيضين لانعدام المساواة الاجتماعية : الغنى والفقر ، جنباً إلى جنب . لقد كانت هذه فى جذورها نفس مشكلته ، ولذلك أقسم أن يجد لها حلاً . لقد كان مقتنعاً بإيمان الطفولة ثم بالتجربة ، إن الله كريم ، وأن محاولات « مالتس » فى أن يرجع الشقاء إلى الحاجة إلى الطعام محاولات كافرة . وكان يتحدث باستمرار عن « جود الخالق » وفضلاً عن ذلك كان يعتقد فى العدالة الإلهية ، فى « نسق طبيعى » أو نظام اجتماعى بمقتضى إرادة الله . فللإنسان بين حقوق طبيعية أخرى ، « الحق الطبيعى فى الملـكية » حق مقدس ، مؤسس على عناية الله بالناس جميعاً على حد سواء واعتبر « چورج » إن إنـكار مثل هذه الحقوق هو إنـكار جاحد لنظام الله .

هذا الإيمان كان مختلفاً غاية الاختلاف عن الإيمان الهيجلى ، فى مملـكة الله تنهض فى صميم المجتمع . ذلك لأن اشتراكية الدولة وشيوعيتها كانتا مرتبطتين معاً فى ذهن « جورج » بالجماعات اليوطوبية « إن الاشتراكية فى أى شيء تقترب من هذه الصورة ، لا يستطيع المجتمع الحديث أن يحاولها بنجاح . إن القوة الوحيدة القادرة عليها — إيمان قوى حازم — مطلوبة ولـكنها تضؤل يوماً بعد يوم »(٢) .

---

(١) ص ٣٠ — ٣١ من :

George Raymond Geiger : The Philosophy of Henry George (Grand Forks, N. D. 1931).

من خطاب لأخت جورج بتاريخ ١٦ من سبتمبر سنة ١٨٦١ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٢٠ .

و يجرى مع اعتقاد « جورج » فى الملكية الخاصة ، اعتقاده فى أن ليس هنالك صراع فطرى « جبلى » بين رأس المال والعمل .

إن العمل ورأس المال ليسا إلا شكلين مختلفين لنفس الشىء للكد الإنسانى. فرأس المال وليد العمل هو فى الحقيقة العمل منطبقاً على المادة ، ومن هنا ، المبدأ الذى يعمل فى كنف ملابسات تبيح التنافس الحر ، على أن يصل بالأجور إلى مستوى مشترك ويصل إلى مساواة جوهرية ويعمل على إقامة هذا التوازن بين الأجور والفائدة ، والاحتفاظ به . . . إن الفائدة والأجور يلزم أن يرتفعا معاً و ينخفضا معاً »(١) .

لقد تعلم معظم هذا من كتاب « جون ستيوارت مِلْ » «الاقتصاد السياسى»، وكان يعتبر «المبدأ» كجزء من نظام عادل طبيعى . و بالمثل أخذ كأمر مسلم به أن تقسيم العمل غير مفيد ، ودعاه « عملية تكامل لتخصيص الوظائف والقوى » وهى التى تمضى بالناس معاً إلى تنظيم إجتماعى .

وعلى أساس هذه المبادىء صاغ ما أطلق عليه « قانون التقدم » وقد قصد به مرشداً لنظام من الإنتاج يمكن الناس من إنفاق الحد الأقصى من الطاقات البشرية فى القيام بالتحسينات والحد الأدنى فى « مجرد المحافظة على البقاء » .

« إن الناس ينزعون نحو التقدم حين يشتد اقترابهم بعضهم من البعض الآخر ، و بتعاون كل منهم مع الآخر ، فتزيد القوة العقلية التى يمكن أن تكرس للتحسين ولكن ما يكاد الصراع يثور ، أو الترابط ينمى انعدام المساواة فى الظروف والقوة ، حتى يضعف هذا الميل للتقدم ويعوّق ويطوّح به فى النهاية »(٢) .

---

(١) نفس المصدر ص ١٩٨ — ١٩٩ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٠٨ .

هذه الصيغة ليست قانوناً للتاريخ بقدر ماهى وصف مرشد للسعادة . إنها قانون أخلاقى ، فلقد كان « جورج » يسخر من فلسفة التاريخ سخرية « شوبنهاور »(١) .

إذا كان التقدم يعمل على إجراء تحسين فى طبيعة الإنسان و بالتالى يفضى إلى تقدم أبعد مدى ، ولئن كان من الممكن أن يحدث انقطاع طارىء ، فإن القاعدة العامة هى أن التقدم يمكن أن يكون مستمراً وأن الإرتقاء قد يقود إلى ارتقاء ، والمدنية تتطور إلى مدنية أعلى . وليست القاعدة العامة فقط ، بل القاعدة العالية أيضاً هى على عكس هذا . فإن الأرض مقبرة الإمبراطوريات الميتة مثلما هى مقبرة الموتى من الناس . فبدلاً من أن يجعل التقدم الناس صالحين لتقدم أعظم فإن كل حضارة كانت فى زمانها تبلغ من النشاط والحيوية والرقى ما تبلغه حضارتنا الآن توقفت من نفسها عند حد . »(٢) .

وعلى ذلك لم تكن مشكلة التقدم ، مشكلة تاريخية ، ولكن مشكلة أخلاقية واقتصادية . ففى كنف أية ظروف انتهك (قانون التقدم) ؟

إن إجابة « جورج » غاية فى البساطة . فالتجمع يولد الإزدحام والإزدحام يرفع أجر الأرض ، وانعدام المساواة فى الأجر يولد « دخلاً غير مكتسب » لأولئك الذين يحتكرون الأرض ذات القيمة . فإذا أخذت فوائد صاحب الأرض منه ، صينت المساواة ، وتحقق التقدم من جديد .

ومن سوء حظ « هنرى جورج » أن آلاف الفلاحين الأمريكيين الذين اقتنعوا بأنه قد اكتشف سبب الفقر ، لم يكن لديهم حماس للعلاج الذى قدمه ، وآلاف عمال الحضر الذين كانوا متحمسين لهذا العلاج الذى قدمه ، لا يمكن أن

---

(١) ارجع إلى المصدر السابق ص ٣٣٠ — ٣٣١ لمناقشة ليثار « جيجر » لشوبنهاور على كل من هيجل وسبنسر .

(٢) المصدر السابق ص ٤٨٥ .

يقنعوه بمحاسن الإشتراكية . ومع ذلك فقد حقق « جورج » هدفاًفلسفياً . أيقظ مواطنيه إلى الفوائد « غير التقدمية » التى وضعت فيها ثروة الأمة ، وبخاصة ثروتها فى الأرض ، وإلى الموارد الطبيعية المتاحة « بجود الله » لو أن الناس « اتحدوا فى ظل المساواة » .

إن ما فعله « هنرى جورج » لكى يوقظ فى الأمريكيين روح الأمل فى القضاء على الفقر من خلال الرقابة الشعبية على الموارد الطبيعية فعله (إدوارد بللامى) لكى يوقظ فيهم إحساساً بالتقدم الذى يمكن أن يتحقق بالفعل من خلال استخدام قائم على قدر أكبر من المساواة والنظام للموارد الصناعية ، وللابتكار الصناعى . فروايته « النظر إلى خلف » (١٨٨٨) — خلقت حركة إجتماعية قومية أسرت خيال طوائف عديدة من الطبقات الوسطى فى جميع أرجاء البلاد ، وخلبت اهتمامهم ، وقد أسست « أندية بللامى » فى معظم المدن الكبرى ، ولا زال بعض منها قائماً إلى اليوم . ومن خلال ألوان النشاط فى هذه الأندية نهض امتلاك الشعب للمنافع العامة ، وانضاف حافز جديد إلى النهضة الشعبية العامة فى التسعينيات .

والاتجاه الفلسفى لقومية «بللامى» اتجاه فذ . ففى شبابه كتب مقالاً بعنوان « دين التضامن ... » طوّر فيه إلى مخطط فلسفى الفكرة الشعبية الجارية فى تلك الفترة وهى أن هنالك فى الإنسان قوى للجذب المركزى وللطرد المركزى ، والطبيعة والمجتمع هما ميزان قوى الجذب المركزى والطرد المركزى ، وهذا الميزان هو جوهر ضامن ، فالإنسان كموجود طبيعى وموجود إجتماعى معاً هو جزء من كل عضوى ، ومع أن هذا التصور كان تصوراً شائعاً معروفاً للقومية الديمقراطية ، فإن بللامى أخذه بدرجة أكبر من الجد ، من معظم زملائه الديمقراطيين . ثم جاء إليه إلهام فذ : دَعْ العمل يصطبغ بالصبغة الإجتماعية ، وعندئذ يتم تضامن الناس ، فليكن العمل واجباً قومياً .

« فالقوميون يمكن أن ينهضوا معاً باستعدادات للاحتفاظ بشرط لصفة المواطن لا يقبل نقضاً ولا إبراماً دون ما اعتبار لتلك الخدمات النوعية النسبية التي يؤديها مختلف المواطنين . ومن ناحية أخرى بدلاً من أن يترك للمواطن أن يؤدى مثل هذه الخدمات ، فإذا لم يفعل تهددته المجاعة ، ينبغى أن ينص قانون متسق على ذلك كواجب مدنى مماثل لأداء الضرائب المختلفة والخدمة العسكرية ، وهى الواجبات التى تقع على كاهل المواطن من أجل أن يعم الخير العام الذى يساهم فيه المواطنون جميعاً على قدم المساواة »[١] .

ومن أجل إنجاز تنظيم العمل كخدمة قومية ، اعتمد « بللامى » وأنديته إلى حد كبير على تأميم المرافق فكان لابد من القضاء قضاء تاماً على التنافس من حيث أنه منبت كل شر . وهذه « الأخوة » تشمل بنى البشر كلهم . ومما له مغزى أن برنامج التأمين لم يتضمن تصوراً قومياً للتضامن . فأخلاقيات الحركة كانت أخلاقيات إنسانية وعالمية . فكل الناس متساوون لأن لكل إنسان « قيمة الفرد وكبرياءه » وهذا الكبرياء الذى يتألف من صفة الطبيعة البشرية واحد فى جوهره فى جميع الأفراد ؛ وعلى ذلك فالمساواة هى المبدأ الحى للديمقراطية[٢] .

وقد حاول « بللامى » فى كتابه « المساواة » أن يدافع عن هذا التصور عن « أخوة الإنسانية » وأن يخطط لنظام إقتصادى تكون فيه جميع الظروف المادية فى خدمة هذا الكبرياء الباطنى والمتكافىء فى الفرد . وعلى ذلك فبينما يضحى بالمثل الأعلى عند « اليانكى » فى الاستقلال الفردى ، يعيد « بللامى » تأييد الإيمان الأمريكى

---

(١) Introduction to the American Edition; in G. B. Shaw (ed), The Fabian Essays in Socialism (N. Y. 1890), p. xvii.

(٢) انظر ص ٢٦ من : Edward Bellamy : Equality (N. Y. 1934).

التقليدى فى الصفات الأخلاقية للفرد ، ويجعل برنامجه الجماعى ملائماً للطبقة الوسطى، وهو الضمير البروتسانتى لبيئته .

إن نظرية التضامن التى دعا إليها « بللامى » وقادة الطبقة الوسطى فى زمانه أخذت بالتعاون الطبقى كأمر مسلم به . هذا الإيمان لم يكن مجرد ثمرة لتمرسهم بمشكلات العمل ، وإنما ظل هذا الإيمان جوهر الإيمان « بعامة الناس » وهذا الإيمان هو أقل الأشياء شيوعاً فى الدلالة على النظريات الديمقراطية ولكن بالإضافة إلى ذلك فهو مؤسس فى نمط باق من العاطفية والحماس لا يسع أى عرض للفكر الأمريكى أن يتجاهله . لقد كان حسن الحظ أكثر من الحكم السليم هو الذى زوّد الولايات المتحدة باشتراكيتها القومية قبل أن تتلقى ماركسيتها . ونجم عن ذلك أن المتعصبين بيننا للتضامن وللخدمة القومية الإجبارية (فى حالة « بيلامى » ميليشيا صناعية) كانوا فى عمومهم مجموعة متفرقة لا طموح لها من الفقراء الذين يحبون الإنسانية . فهم لم يكونوا أصحاب وعى طبقى كما لم يكونوا مناضلين دوليين . فنفس هذا الإنجيل لو اعتقدت فيه منظمة من المحاربين المغلوبين على أمرهم لكانت له فى يسر قوة ثورية [1] . لقد كانت الإشتراكية القومية الأمريكية قبل الماركسية ولكنها كانت بعد الثورة. كانت تعليقاً على تجربة أجيال سابقة فى النضال . لقد كان هنالك إقرار أكثر بالصراع الطبقى فى سياسة ونظريات « جيمس ماديسون » و « كالهون » و « بريان » و « باودرلى » ، « وكارنجى » . حين كان هنالك جهد واع لتجنب مزيد من النضال . لقد كان وراء الدعوة إلى التعاون ذكريات الصراع المرة ، كانت فلسفة البراءة الصناعية ولكن لها نضج .

---

(١) ما برح فى وسعنا أن نتطلع إلى سنة ٢٠٠٠ التى كان « بللامى » ينظر منها إلى وراء . ومن هذه النقطة فى منتصف الطريق كان يبدو مؤكداً على أى نحو أن الإشتراكية الوطنية الأمريكية قد ماتت وانتهت . ويلوح من الراجح ، مع ذلك ، أن الاشتراكيين الوطنيين الأمريكيين فى سنة ٢٠٠٠ بعد الميلاد ، لن ينظروا إلى وراء حتى يكتشفوا قرابة « بللامى » لهم ..

سياسى . هذه الملابسات التى اكتنفت الاشتراكية البورجوازية الأمريكية ، تتطلب منا تفسيرها على أنها منبثقة من صميم البلاد وليست امتداداً للحركات الأوربية. وتتطلب منا تقييم صفاتها الطوبائية والدينية بطريقة قد تبدو للأوربيين ساذجة سذاجة الأطفال . فى أمريكا مثل هذا الدين لم يكن مخدّراً للناس كما لم يكن ميثولوجيا سابقة على العلم ، بل كان ميثولوجيا مؤلفة بعناية لتوقظ البيوريتان من إحساسهم الكاذب بالأمن .

الفصل الرابع

الأرثوذكسية

١ — الفلسفة التعليمية

« إن صفة المعرفة السليمة هى أن تتحلل إلى عدد من الأسئلة الماكرة التافهة الوبيلة (إذا صح لى أن أستخدم هذا التعبير) » [(١)] .

إن التعرّف على المعرفة الحقيرة حين يراها الإنسان ليس أمراً صعباً ، ولكن أن نفسر ماجعل الفلسفة تفسد ، ولم تستمر فى البقاء فى حالة يرثى لها أمر صعب ومهمة ثقيلة . ذلك لأنه ليس من السهل تحديد حياة الفكر وليس من السار البحث عن علامات الحياة بين الهيا كل . ونحن إذ نقتدى « ببيكون » سنميّز الفلسفة الحية من الفلسفة الميتة ، وذلك بأن نبيّن ما إذا كانت الفلسفة تمارس وتتابع فى « تقدم التعليم » بين جميع الفنون والعلوم ، أو ما إذا كانت تعلم وتهذب كأداة خاصة فى المعرفة . فثمة حقيقة جلية ، وهى أنه فى تقاليد المذهب البيوريتانى والاستنارة لم تكن هنالك تعاليم مخصصة تحمل عنوان « الفلسفه » . فاللاهوت والعلم والحكومة وحب الإنسانية كانت جميعها فلسفية . كان هنالك تميز جار بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الأخلاقية ، مماثل للتمييز الذى ننهض به الآن بين العلوم الطبيعية والعلوم الإجتماعية . ولكن الفلسفة لم توحّد كحقل خاص للبحث أو ككيان لنظرية . وقد كان هنالك إقرار بأن السعى عن الحقيقة فى كل مجال ، سواء أكان سعياً موسوعياً أو سعياً متخصصاً ، فهو سعى فلسفى . و بذلك ازدهرت الفلسفة دون أن تعلم ، كانت روحاً سارياً فى الفنون والآداب والعلوم دون أن

---

(١) الكتاب الأول القسم الخامس من :

Francis Bacon : Advancement of Learning.

تـكون متميزة بذاتها كموضوع خاص لاعتقاد أو لنظرية . و يجب علينا الآن أن نلاحظ كيف فقدت الفلسفة ارتباطاتها الحية بالثقافة العامة للشعب الأمريكى ، وكيف غدت مقررات إصطلاحية فى مناهج الدراسة الأكاديمية . ويجب أن نلاحظ فى عين الوقت كيف انفصل الدين والأخلاق بالتدريج عن روابطهما الفلسفية ، وأصبحا ، كما يمـكن للفلاسفة أن يقولوا ، غير مستنيرين.

وينبغى أن نميّز الأرثوذكسيات الدينية والأكاديمية من النزعة المحافظة. فالنزعة المحافظة قد تـكون فلسفية وقد لاتـكون كذلك، والأرثوذكسية قد تـكون محافظة وقد لا تـكون . إن الأرثوذكسية كمثل أعلى فلسفى ليس لها صلة مباشرة بالنزعة المحافظة الأخلاقية ، وهى تدل فحسب على أن الفلسفة قد حوّلت اهتمامها من البحث التأملى إلى الثقافة المنهجية . فالفلاسفة — بالمعنى الذى كانت تفهم به هذه الـكلمة فى القرن الثامن عشر — كانوا باحثين (ســواء طبيعيين أو أخلاقيين) ، ومع ذلك ففى القرن التاسع عشر ، نشأ ضرب من المربين عرفوا بأساتذة الفلسفة . كانوا أولاً معلمين ، وكان طموحهم أن يكونوا أرثوذكس وأن يعلموا الحقيقة ، أى أن يثقفوا تلاميذهم النظرية الصحيحة ، وذلك باعتمادهم على أفضل الـكتاب ، وباستخدام النصوص المتبعة ترتيباً منهجياً ، وبابتكار تعبيرات اصطلاحية جديدة . وبالمثل فقد رجال اللاهوت معظم اهتمامهم التأملى أو الفلسفى ، واكتفوا بتهذيب مذاهبهم من أجل صرح الإيمـان ، وإيقاع الارتباك والحيرة فى صفوف رجال اللاهوت المنافسين. وباختصار، إن تاريخ فلسفتنا الأمريكية يمضى بنا الآن إلى حجرات الدراسة والـكليات وقاعات المناقشات والندوات . إن ماقاله الرئيس « فرنسيس وايلاند » عن كتابه المدرسى المشهور فى علم الأخلاق ، يبسط المثل الأعلى للأرثوذكسية بوجه عام : إنها وقد قصد بها

أن تحقق أغراض الثقـــافة ، فهدفها أن تـكون بسيطة ، واضحة وتعليمية خالصة [١] .

٢ — الأرثوذكسية بين المتحررين

لقد بيّنا الجذور القومية للنزعة التحررية الدينية فى « نيو إنجلند » وازدهارها عند « وليم إيللرى تشاننج » ، وعلينا الآن أن نلاحظ كيف أن هـذه النزعة التحررية المستلهمة على نطاق واسع من المثالية الأفلاطونية والفلسفة الجمهورية ، غدت بالتدريج أرثوذكسية وحدوية ، وزادت نأياً عن أصدقائها المتفلسفين ، واشتد تنافرها مع التيارات الأخلاقية الأمريكية .

لقد وجدت تحررية « تشاننج » إلهامها فى كبرياء الطبيعة البشرية وأدارت ظهرها للمبادىء البالية ، لحجة الغاية المرتسمة ، وللدين الطبيعى عامة . لقد كان مذهب المنفعة منذ البداية فى « نيو إنجلند » فوق كل شىء مذهباً كريماً يسعى لخير الجماعة الإنسانية ، منشغلاً بالثقافة الذاتية والتقدم الإجتماعى . وغدت الأرثوذكسية الوحدوية ، من جانب آخر ، بعنايتها باللاهوت العقلى ، ونفورها من الوحى ، ومن المعجزات بدرجة أقل وحماسها الفاتر للنقد على مستوى أعلى واستخدامها المتأنق للعقل على حساب التحررية ، غدت الأرثوذكسية الوحدوية نزعة طائفية إلى الحد الذى لا يمكن معه أن تعنى بالإهتمامات الفلسفية ، وبالتفانى العملى لأولئك المتحررين الذين كان حب الحرية عندهم إرثاً سياسياً وعاطفة متعالية . وحين فقد المذهب الوحدوى أعلام الفـكر المتعالى ، فقد معظم ما له من نشاط فـكرى وتحررية أخلاقية . وقد استمرت الأرثوذكسية الوحدوية فى الوجود أجيالاً عديدة كأرض

(١) ص ٤ من :

Francis Wayland : The Elements of Moral Science (Boston, 1849).

خصبة للعقول النامية ، ولكن هذه العقول عادة بحثت عن الضوء فيما هو أعلى ، ونظرت بازدراء إلى أسفل حيث جذورها .

وثمة تدهور مماثل أصاب أحرار المفكرين الذين تضاءلوا ، فبدلاً من أن يكونوا بين كبار رسل العصيان الأمريكى والثورة الجيفروسونية ، أصبحوا فرقة صغيرة من « العقليتين » المناضلين . وحين خفت الحماس للثورة الفرنسية ، ولم تعد « اليعقوبية » تماراً هاماً ، اتبع أحرار المفكرين مثل « بين » فى تركيز الهجوم على تعصب رجال الكنيسة وعلى الإمتيازات الكنسية . وإلى عدة عقود (حتى سنة ١٨٣٠) استتبع ذلك معركة مستعرة تركزت حول محاولات أنصار المشيخية لكسب السلطان السياسى وهجمات المتحمسين الأرثوذكس (مثل جيديدياه مورز) على الزندقة عموماً . وخلال تلك الأعوام لم يتلق الفكر الحر أى إلهام فلسفى جديد . كان « آبنر كنيلاند » عالمياً سابقاً ، و « صموئيل أندرهيل » من جماعة الكويكرز سابقاً ، وقد تزايد عند الإثنين الشك فى بيِّنات المسيحية ، ومالت دراسات « أندرهيل » الطبية به إلى المذهب المادى . وحاولت « فرانسيس رايت » أثناء جولات محاضراتها فى أمريكا تقديم أفكار « بنتام » ، ودعا « برانسون » إلى التوفيق بين المذهب العالمى الفرنسى والمذهب العالمى الإنجليزى . ورغم جهود هؤلاء القادة القادرين لم يتم شىء ذو بال ، ولا شىء يقارن بنهضة التحررية البريطانية . وحتى سنة ١٨٤٠ حين هاجر المفكرون الأحرار الألمان ومعهم منابع ودوافع جديدة ، بأعداد كبيرة حيث لم تكن الحركة العلمانية تستعين أبداً بالإلحاد كحليف . وإلى أن وصلت مؤلفات « هكسلى » و « سبنسر » لم يكن هنالك أى مثير له شأنه للمجموعات الصغيرة من الراديكاليين الذين كانوا لا يزالون يتبعون المذهب العقلى للإستنارة .

ومما يعد نموذجاً للمذهب العقلى لليوم الآخر ، فلسفة « جوزيف بوشانان »

(١٧٨٥ — ١٨٢٩) من « كنتكى » ، وهو تلميذ « لبنيامين روش » ، من أنصار « جيفرسون » المتحمسين، وكان صحفياً ومربياً ، حارب حرباً عنيفة — وإن باءت بالخسران — ضد القوى الناشئة للديمقراطية الجاكسونية ؛ والدين الإنجيلى. وكتابه : فلسفة الطبيعة البشرية (١٨١٢) ، هو حجة متينة البناء لعلم النفس العقلى (إن لم يكن لعلم النفس المادى) مؤسسة إلى حد كبير على علم النفس الطبي الشائع فى اسكتلنده ، وهو يحتوى على أفكار « هيوم » و « هارتلى » و «توماس براون » و «أرازموس داروين » . وقد نظر إلى الذهن على أنه جزء لايتجزأ من الكيان العضوى المادى للإنسان، وكنتيجة « لقابلية الإنسان للتأثر الحسى » (كما دعاها روش) . وقد ظن « بوشانان » أنه من خلال التربية واكتساب العادات ، تنبسط وحدة التأثر عند الإنسان انبساطاً مكتسباً،وترتبط «المشاعر» بالأفعال . وقد أفضى به اهتمامه بضبط المشاعر بواسطة التربية إلى أن يكرس أخريات سنى حياته للإصلاح التربوى. وقدتوسع فى مناهج « بستالوزى » ، وكان يأمل بمذهبه أن تنتج العبقرية إنتاجاً يكاد يكون طوع الإرادة :

« فى الطبيعة البشرية، الإحساس هو المنبع الوحيد للفعل — القوة الوحيدة التى تدفع الإنسان كله إلى الحركة ، وتحدد لدرجة كبيرة مقياس قدراته . وليس ثمة ما هو أشد جوهرية للعبقرية ذاتها من قوة الشعور العقلى واستمراره. ونجاح المربى فى صقل العقل ذاته يلزم أن يعتمد اعتماداً كبيراً على النفوذ التشكيلى والضبط العقلى الذين هو قادر على أن يمارسهما على مشاعر تلاميذه . فهو إذ يشعل فى نفوسهم حماساً متصلاً ، يمكنه أن يولد الطاقة والمواهب والعبقرية ».

وبالمثل ، أجمل « بوشنان » فى أخريات أيامه « فن الشعبية » (١٨٢٠)[1] ، وكان يأمل به أن يخلق قادة سياسيين .

---

(١) عدد ٢ فبراير سنة ١٨١٣ من : Kentuckey Gazette.

إن سيرة « بوشنان » وأعماله لهى نموذج لمصير الراديكالية الدينية والعلمية في أوائل القرن التاسع عشر ، فقد بدأ بالشئون العامة والبحث الطبى ، وانتهى بمذهب تربوى فشل فى الناحية العملية ،ولكنه أفضى بالتبع إلى صياغة علم خالص للسيكولوجى .

٣ — نشأة الفلسفة العقلية

وحتى حوالى سنة ١٨١٠ ، كان من المعتاد تقسيم الفلسفة إلى فلسفة طبيعية وإلى فلسفة أخلاقية ، وكانت برامج الدراسة فى معاهدنا تتبع هذا التقسيم . وكانت الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعى، مثل البلاغة والنقد ، تدرس عادة كموضوعات مستقلة ونادراً ما كانت تندرج تحت اسم الفلسفة . وفى دروس الفلسفة الطبيعية كان الطلاب يدرسون العلوم الطبيعية (كما كانت توجد إذ ذاك) .

ومع ذلك فحوالى سنة ١٨٢٠ حدثت ثورة لها مغزاها فى ذات الفكرة التى تؤلف الفلسفة ، كما حدثت فى تعليمها ، فقد غزت الفلسفة الإسكتلندية البلاد وسرعان ماحشدت نصوص القرن الثامن عشر الأقدم . كتاب « توماس ريد » : القوى العقلية والفاعلة — (كما كان يسمى كتابه تسمية مختصرة) وكتاب « دوجالد ستيوارت » : عناصر فلسفة العقل البشرى — (وكان يشار إليه فى كثير من الأحيان باسم الفلسفة العقلية) ، والقوى الفعّالة والأخلاقية ، هو نموذج للتقسيم الجديد للفلسفة إلى عقلية وأخلاقية .

وقد اندمجت دراسة « لوك » و « باركلى » و « هيوم » فى برنامج يطلق عليه الفلسفة العقلية أو الفكرية أو علم العقل البشرى . وإلى جانبه برنامج دراسى آخر فى الفلسفة الأخلاقية أو علم الأخلاق . وقد توزّعت الفلسفة الطبيعية على عدد من العلوم الفيزيائية ، وقد نبذ اللاهوت الطبيعى عادة نبذاً تاماً واستعيض عنه بالشواهد المسيحية . وغدت العلوم السياسية والإقتصادية إما مستقلة تماماً عن البرنامج الدراسى

فى الفلسفة الأخلاقية الذى كان مكرساً لملكات الذهن الأخلاقية والفاعلة ، أو كانت ملحقة بالأخلاق السيكولوجية فى صورة أخلاق عملية أو نظرية الواجبات. وكان فى بؤرة الإهتمام علم نفس الملكات الجديد أو نظرية قوى الذهن بحيث أنه ليس من المبالغة الكبيرة القول بأن الفلسفة غدت لأغراض أكاديمية الفلسفة العقلية مقسمة بالتالى إلى فكرية وأخلاقية .

ومع أن النصوص الإسكتلندية زودت الأرثوذكسية الأمريكية الأكاديمية بنماذج وكانت مهمة لها، فقد ظهر فيض من النصوص الأمريكية كلها على نفس النمط. ومما يدعو للفضول أن هذا النمو الأكاديمى قد سبق بكتاب «صمويل جونسون» : عناصر الفلسفة (١٧٥٢) الذى كان مشتملاً على «الطبيعيات» و «الأخلاق» . ولكن لم يكن النجاح من نصيب ما كتب ، ولا فى صف محاولته لإذاعة فلسفة « باركلى » .

و بين عامى ١٨٣٧ — ١٨٥٧، ظهرت كتب مدرسية أمريكية فى الفلسفة العقلية بواقع كتاب كل عام فى المتوسط . وقد بلغ هذا الإنتاج ذروته فى كتاب « نواه بورتر » : العقل البشرى (١٨٦٨) وكتاب « جيمس ماك كوش » : علم النفس (١٨٦٨) . ومن أئمة الكتاب فى هذا الحقل : « آسا ماهان » ، « فردريك راوخ » ، «فرنسيس باون» ، «لورنز. ب. هيكوك» ، «جوزيف هافن» ، «هنرى ن. داى» ، « نواه بورتر » ، «جيمس ماك كوش». و يكاد يكون «ماك كوش» وحده الذى يناصر عن كثب المدرسة الإسكتلندية. وقد كان « باون » لسنوات بطلاً للفلسفة الإنجليزية فى « هارفارد » ، ولكنه أصبح شيئاً فشيئاً مستغرقاً فى نقد التجديدات المتعالية ، مشتغلاً بالدراسات التاريخية ، ومساهماً فى المهمة الأعم

وهى « الشواهد المسيحية » . لقد سلكت المؤثرات الألمانية والفرنسية ولا نقول شيئاً عن التجريبية الإنجليزية ، طرقاً لها فى داخل الأرثوذكسية ، وكان لها انطباعاتها على نظرية الملكات العقلية. وقد شجعت كتابات « سير وليم هاملتون » التى اكتسبت مكانة عالية ، على نقد الكتابات الدولى « لريد » و « ستيوارت » . ولذلك فمن الخطأ الجسيم اعتبار فترة الفلسفة الأكاديمية كلها حتى « جيمس » خاضعة لسلطان المدرسة الإسكتلندية والأرثوذكسية . والحق أن رجال الدين — مع بعض الإستثناءات القليلة — كانوا هم أساتذة الفلسفة وعمداء الكليات. ولكن بين صفوة من رجال الدين نمت فى سرعة دراسة مصقولة خالصة للفلسفة من حيث هى ، وترحيب بالأفكار غير الأرثوذكسية ، وبخاصة أفكار المثالية الألمانية المعارضة للأرثوذكسية ، وكتابة مؤلفات غامضة غير مألوفة ، لا نكاد ندعوها نصوصاً. وسنصف هذا التطور للمثالية الأكاديمية الذى خرج من صميم الأرثوذكسية فى فصل قادم . والنصوص الهامة فى علم النفس وفى الفلسفة الأخلاقية التى كتبها « لورنز . ب . هيكوك » و « جون باسكوم » و « هنرى . ن . داى » و « جوليوس. هـ . سيلى » و « ج . م . بالدوين » و « جون ديوى » تمثل من جانب ثمرة هذا العمل الطويل فى تنظيم الدراسات الأكاديمية ، ومن جانب آخر استهلال الحركة النقدية التى وطدت أقدامها خلال الثمانينيات والتسعينيات فى العدد الوفير من الكليات والجامعات .

٤ — استغلال الملكات الأخلاقية

ويمكننا أن نروى قصة مماثلة عن الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية فى القرن التاسع عشر ، كما أصبحت خاضعة لعلم نفس الملكات . ومن أولى النصوص الأمريكية تأثيراً فى هذا الحقل هى التى كتبها « فرنسيس وايلاند » مدير جامعة

« براون » ، ومع أن « وايلاند » كان واعظاً معمدانياً ، فقد أصاب قدراً من التعليم الطبي وتتلمذ « لموسى ستيوارت » فى حلقة بحث « أندوفر » ، والتحق « باليونيون كوليج » ، وهو بوجه عام قد حرر نفسه وكتبه المدرسية من تحديدات اللاهوت الطائفى . وقد كان لنجاح كتابه : عناصر علم الأخلاق (١٨٣٥) ضجة كبرى ، فإلى سنه ١٨٩٠ بيعت منه مائتا ألف نسخة . وقد كان يدرس «بالى» و «بتلر» وهو غير راض عنهما إلى حد متزايد . وأخيراً تخلى عن مهمة اللاهوت الطبيعى التى كان هؤلاء المؤلفون مقتصرين عليها ، واحتفظ بنظرية « بتلر » فى الضمير وحاول أن يضع نظريته هو على أساس علمى بدرجة أكبر .

وربما كان أشد معلمى الفلسفة الأخلاقية نفوذاً فى أمريكا بعد « وايلاند » هو « مارك هوبكنز » عميد « وليامز كوليج » . ولقد كانت أهميته فى دروسه الملقاة أكثرمنها فى كتاباته . ومع ذلك فمحاضراته فى معهد «لوويل» — وعنوانها : « محاضرات فى علم الأخلاق» وقد نشرت سنة ١٨٦٢ ، وإن كان تأليفها يرجع إلى سنة ١٨٣٠ — كانت نصاً مفيداً ممتازاً . وكانت طريقة « هوبكنز » فى تناول الأخلاق تعارض طريقة « وايلاند » معارضة تبعث على الاهتمام . فكلاهما كان ينقد « بالى » ، وقد وجد « هوبكنز » أنه مضطر أن يستعيض عن « بالى » بتحليل للغايات التى شكل « التكوين الإنسانى » من أجل تحقيقها . وإذ عاد «هوبكنز» إلى التكوين الإنسانى (ومن الممكن أن يكون قد استعار الفكرة من علم القوى العقلية عند « كومب »)، فقد كان يعلم أنه يتخلى عن والتعبير «الفلسفة العقلية» الخاصة إلى طريق أوسع . لقد كانت تربيته طبية لا لاهوتية، ولم يكن مستعداً لتأييد وجود ملكات عقلية أو قوى دون أن يجعل بينها و بين القوى المادية علاقة فعالة . و بذلك صاغ مادعاه « قانون التحديد » و بمقتضاه يكون للقوى الشارطة والقوى المشروطة مجالاتها الطبيعية أو حدودها . و بمقتضاه يكون هنالك نظام

صاعد من المستويات الشارطة فى الطبيعة . وحين وصل إلى الإنسان ، وجد أنه ما دام له معاً حساسية وإرادة (بالإضافة إلى العقل) فهو قادر على أن تكون لأخلاقه شروط ، أعنى أنه يمكن أن يتصرف طبقاً للإختيار العقلى للغايات . وقد عرض « مارك هوبكنز » هذا التكوين للقوى من الجاذبية إلى الضمير إلى التبجيل ، ليس فحسب كنظام طبيعى ، وإنما أيضاً كنمو طبيعى ، وهو يلخص تلخيصاً جميلاً ما عرف أخيراً على أنه تطور لا بد منه :

« فى توقير الله لايتصرف الإنسان لنفسه وحدها . وانما الإنسان هو أسقف الطبيعة . فهو الذى يقف عند رأسها ، وهو وحده الذى يميز الخالق . فمن خلاله وحده يمكن للمديح الذى تلهج به جميع مخلوقات الله أن يجد تعبيراً مفهوماً . فمنذ بداية الزمان كانت هذه المآثر تعبيراً عن كمالات الله . وكما ننظر الآن إلى سير الخلق كان هذا التعبير ضعيفاً نسبياً فى البداية ، ولكنه أصبح أملى وأوضح عند كل حقبة جديدة . ومع تقدم الزمن كان هنالك تقديم أيضاً فى الإفصاح عن تلك القوى التى نشاهدها فى مجموعات أمامنا . ولكنها لم تستطع أن تثنى على خالقها فى أبانة ووضوح إلا بعد أن جاء الإنسان. فكان عليه أن يجعل لها صوتاً، وتلك إحدى المسئوليات الخاصة التى ينهض بها . وليس يحتاج إلا لأذن تصيخ السمع المرهف ، كما كان شأنه حين أنصت إلى السماوات تعلن مجد الله ، أو حين سمع الحوارى « يوحنا » فى « باتموس » ، ويحمل كل شىء للعالم كما صنعه الله ويسمع صوتاً خفيضاً صادراً من الجاذبية تسبح بحمد الله . وحينئذ يمكن أن يسمع ذلك الصوت يعلو كلما تطلع خلال التحام الأجسام ، والاتحاد الكيميائى ، والحياة النباتية ، والحياة الحيوانية والحياة العقلية ، وإمداد كل شىء حى بالطعام ، إلى أن يصل إلى تعاطف تام مع الحوارى ، ومعه يستطيع أن يعلن على الملأ متطلعاً إلى عالم الله بأسره فيقول : « كل كائن فى السماء ، وعلى الأرض ، وما تحت الأرض وجميع المخلوقات فى البحر ، وما تحويه تسمعنى أردد : « له المجد والشرف،

والعزة والرحمة والقوة ، هو الذى على العرش استوى متوجهاً إلى الشهيد أبد الآبدين » [١] .

لقد بذل « هو بكنز » جهداً جاداً طويلاً فى تحليله للطبيعة البشرية ، إذ التمس من خلال هذا التحليل لاهوتاً عقلياً . يقول : « حين كتبت المحاضرات لأول مرة ، كان الكتاب المدرسى هنا ، و بوجه عام فى كلياتنا، هو كتاب « بالى » . ومع أننى لاأتفق معه و إذ فشلت فى تطبيق نظريته عن الغايات تطبيقاً كاملاً ، فقد اعتنقت نظرية حق نهائى كما علمناها « كنط » و« كوليردج » وجعلت من هذا الحق الغاية » [٢] .

وقد مضت الكتب المدرسية جنباً إلى جنب ، وكان علم النفس يرسى الأساس للأخلاق ، وكانت قمة هذا الجمع بين المجالين كتابى « نواه بورتر » : عناصر العلم العقلى (١٨٧١) ، وعناصر علم الأخلاق (١٨٨٥) . وقد كانت هذه النصوص التى كتبها مدير جامعة « ييل » تتصدر الكتب الأخرى وتسمو عليها طيلة جيل كامل : لقد كان « نواه بورير » فى جوانب عديدة أعظم أساتذة الفلسفة وأوسعهم علماً . بدأ حياته طالباً للاهوت على مذهب الكالفينية المعتدل عند « ناثانيل تايلر » ، ومن ثم درس التراث الإسكتلندى الكلاسيكى ثم أنفق عامين فى « برلين » ، وتأكدت درايته بالفكر الألمانى، حتى إن معظم معاصريه لمسوا انطباعاً كبيراً لهذا الفكر فيما كتب . ومع أنه كان منتمياً إلى المدرسة السيكولوجية ، فقد نهض بدراسة جادة ونقد نقداً شديداً ، التجريبيين الإنجليز وبخاصة « مل » و« سبنسر » و « بين » . وقد أدخل فى كتاباته بوجه عام ثروة بالإتجاه

---

(١) ٣٠٠ — ٣٠١ من :
Mark Hopkins : An Outline Study of Man (N. Y. 1873).

(٢) Mark Hopkins : Lectnres on Moral Science (Boston, 1862) p. viii.

إلى التاريخ وتوضيحه . وقد اتخذ قبل كل شيء سمت الموضوعية العملية، ولكنه كان يثقل كتاباته أحيانًا بالتأمل الشخصي .

٥ — الحس المشترك الإسكتلندى كواقعية أمريكية

ربما كانت الإستنارة الإسكتلندية أشد التقاليد نفوذًا على الإستنارة الأمريكية. فمنذ « هتشسون » إلى « فرجسون » ، بما في ذلك «هيوم» و « آدم سميث » تدفق تراث فلسفي أيقظ الناس على جانبي الأطلنطي من نعاسهم القطعي . وقد كان تقبل الأمريكيين المنحدرين من أصل إسكتلندى و إيرلندى للإستنارة من هذا المنبع تقبلاً حفيًّا بوجه خاص ، إذ مع كونهم قد انقطعت صلتهم بوطنهم الأصلي دينيًا واجتماعيًا فقد كانوا أحرارًا نسبيًا في أن ينصتوا إلى « العقل » و «الحس الأخلاقى» أكثر من سائر مواطنيهم. ومن المهم أن نذكر أن مدرسة « أدنبره » كما كانت تسمى كذلك عامة ، تدين بالفضل لما فيها من جاذبية إلى العرض المنهجى للعقل والشعور الأخلاقى معًا ، كعاملين مساعدين للحياة البشرية وكبديلين للنعمة والوحى الهابطين من السماء . ولم تكن مدرسة « أدنبره » مؤسسة على الحس المشترك ، و إنما على الأفلاطونية . وحين ظهر رد الفعل ،وحين نتحدث عن اسكتلندا وأمريكا معًا ، دخل أنصار المشيخية إلى القوة الأكاديمية، وجعل استغلالهم للحس المشترك من مدارس « أبردين » و « برنستون» مراكز متطرفة للنزعة السلفية ، كما كانت « أدنبره » و « هارفارد » مراكز للنزعة العلمانية والنقد .

وفي نظر أمريكا ، مابرح « دوجال ستيوارت» و «توماس براون »منتميين للإستنارة ، بينما «توماس ريد» من (جلاسجو) يمثل دون منازع رد الفعل . صحيح أن ماديًا متطرفًا « كتوماس كوبر » يمكن أن يضرب بهم جميعًا عرض

الحائط ، ذلك أنه فى نظر طالب طب بأدنبره يبدو جميع اللاهوتيين والميتافيزيقيين ضالين فى ظلام ليل بهيم، فهو يشكو من أنهم لم يعرفوا «مبادىء الفسيولوجيا» . ولكن إذا تركنا جانباً مثل هؤلاء العلماء والمتخصصين فى الطب لرأينا أناساً مثل « توماس جيفرسون » و « تشاننج » يجدون « ستيوارت » مستنيراً . وكاد «توماس براون» أن يكون على خط الحدود من « العلم » الأكاديمى . وقد غدا الهدف الرئيسى للمعارضة بين اللاهوتيين ، وذلك لأنهم شعروا أن مذهبهم العقلى — كما كانوا يسمون عادة محاولة براون من أجل علم نفس آلى ترابطى كلية — كان متجهاً نحو المادية . لقد كان قلب الإستنارة — كما قيل ذلك مراراً — هو زواج العلم الطبيعى بالأخلاق والدين . ومذاهب « براون » و «أرازموس داروين» كانت أسساً للعمل العلمى فى علم النفس الفسيولوجى ، وعلم الحياة ، ولكنها لم يكن لها أى إسهام فى المعرفة الأخلاقية والدينية ، وهنا افتراق فى الطرق، فـ«ريد» و« بياتى » ومدرسة الحس المشترك احتفظت بأسس اليقين الدينى ، ولكنها انحرفت كثيراً عن العلماء النقاد [1] . وباختصار ، إن ما جعل الحس المشترك الإسكتلندى ملتوياً إلى هذا الحد ، هو استخدام العقل الفلسفى كعقار أخلاقى مسكن ، وهو ما كان رجال الدين فى بعض كلياتنا يعطونه بمقادير مسرفة ، على أمل أن يكون بمثابة ترياق من محاضرات العلم التجريبى ذات البأس والسلطان .

إن ما جعل تراث الحس المشترك الإسكتلندى فى أمريكا تراثاً ثقيلاً ، ليس فقط كونه أكاديمياً — ذلك لأن محاضرات « أدنبره » هى بعد كل شىء محاضرات أكاديمية كذلك — وإنما لكونه دعيًّا . فليس من العقل السليم أن

---

(١) ارجع الى بنيامين روش « خواطر عن الحس المشترك » (١٧٩١) فى ص ٢٤٩ — ٢٥٦ من : « مباحث أدبية ، وأخلاقية ، وفلسفية » (فيلادلفيا سنة ١٧٩٨) ، وفيها يسخر من « الحس المشترك » كملكة مزعومة ، وينقد بوجه خاص استخدام « ريد » له .

يتدثر الحس المشترك برداء العلم ، كما أنه من أسوأ الإدعاء إلباس العقائد القديمة رداء الحس المشترك . إن تفاخر أساتذة الحس المشترك مثل «ماك كوش» بأنهم ورثوا الإستنارة، وأنهم يستخدمونها كرأس مال عقلى للإستقلال الفلسفى الأمريكى لا يجب أن نأخذه مأخذ جد ؛ ألهم إلا كمعرض لابتكار «اليانكى» . ولكنه تعريف رائع للمذهب الواقعى بالمعنى الأرثوذكسى . فالمذهب المثالى والمذهب اللاأدرى كانا معاً من القوى الفعالة فى الفكر الأمريكى ، ولكن أحداً منهما لم تكن له نقطة ارتكاز أكاديمية . ومن جهة أخرى كان مذهب الواقعية الاسكتلندية مذهب أمن وسلامة ، وكان نموذجاً مثالياً لمنع الشباب من الإنحراف المندفع فى التأمل .

ومع هذا ، فثمة جانب آخر للصورة، ذلك أن « ماك كوش » وزملاءه من أنصار المشيخية قد احتفظوا للكنائس الإنجيلية بقاعدة فلسفية لإيمانها ، افتقدتها منذ عهد إدواردز ، لقد أسست هذه الكنائس عدداً ضخماً من الكليات وحلقات المناقشة لم يكن للفلسفة فيها أى مكان ، وكان النشاط الفلسفى عندها نشاطاً لا معنى له . فبالنسبة لهذه الكنائس كان المربون أمثال « ماك كوش » الذين يستطيعون أن يبسطوا كميتافيزيا مدعمة بالأدلة العقلية « الحقائق الأولى الأساسية » للاهوت الأرثوذكسى ، وفى عين الوقت يبدون بعض التعاطف نحو العلم ، وحتى نحو التطور ، والذين قد يحاولون أن يلتقوا بالمذهب الوضعى والمذهب اللاأدرى على أرضهما ، هؤلاء كانوا فى نظر تلك الكنائس «وحياً» ومنقذاً من اليأس ، وإذا صح هذا بالنسبة للمحافليين والمشيخيين ، فهو من باب أولى يصح بالنسبة لأنصار مذهب الشخصية بين المنهجيين ، والذين سندرسهم فيما بعد . ولكنهم جزء أيضاً من تاريخ الأرثوذكسية الأكاديمية . وذلك أن ما يميز تعاليم « ماك كوش » بخاصة فى « برنستون » و « باون » فى « بوسطن » ، أنهما لم يتخذا الموقف المتعارف عليه للمدافعين عن الدين ، وإنما بسطا حقيقة

ميتافيزيقية بحجج واضحة وعلمانية ، جاعلين الإعتبارات اللاهوتية فى المقام الثانى ، وكرجال كنيسة ، كانا متحررين . «وماك كوش » بوجه خاص كان أريباً حين حوّل تعاليمه عند قدومه إلى أمريكا من « الحس المشترك » إلى الواقعية ، من « حدوس الذهن » إلى « الحقائق الأساسية الأولى ».

لقد فشل « ماك كوش » بفلسفته الإسكتلندية فى أمريكا بقدر ما حاول إرساء أسس الواقعة. وكان تحوّله فى عرض الواقعية عن الحجج السيكولوجية للإدراك الحسى المباشر للواقع ، إلى الحجج المنطقية لحقائق أوّلية ، كان هذا إيذاناً بالطريقة الإسكتلندية القائمة على الحدسية الواقعية ، والتى كانت — حتى قبل وصول «ماك كوش» — تمهد الطريق تمهيداً سريعاً للمثالية الموضوعية . وهذه «الحكمة الروحانية» الإسكتلندية، بدلاً من أن تقيم الأرثوذكسية، نحّت الأيديولوجية الفرنسية ، لكى تدخل علم النفس ، ومذهب الفكر المتعالى الألمانيين من أوسع الأبواب .

الفصل الخامس

المزاج الترانسندنتالى

١ — ازدهار الإستنارة

لقد أحست أوربا برد الفعل السياسى والفكرى بعد نابليون ، أكثر من إحساس أمريكا ، الذى زودها اتساع سلطانها ورقعتها أثناء النزاع النابليونى ليس فقط « بعجال من الشعور الطيب » وإنما أيضاً بإحساس بامتلاكها لموارد تفضى إلى تطور لا حد له . ووقف الطابع الرومانسى لتقدم أمريكا المادى فى تعارض واضح مع المنازعات الطبقية الخسيسة بين القوى الأوربية ومع استمرار الأفكار والنظم الإقطاعية . وكذلك لم تشعر أمريكا إلا شعوراً ضئيلاً بقوة رد فعل « بنتام » ضد مبادىء الإستنارة ، وكذلك بما فى مذهب المنفعة العامة من جوانب بورجوازية وجوانب مستندة إلى مذهب اللذة . ومن هنا انتزعت من الإستنارة الإيمان فى القوة المبدعة للعقل ، ومبادىء الأخلاقية العلمانية وأدرجت فى مذهب الفكر المتعالى دون صدمة أو رد فعل . وكانت المثالية الرومانسية قادرة على أن « تبنى عالمها » على أسس الإيمان الرومانسى بالعقل لا على أطلاله . وباختصار كانت حالة أمريكا الفكرية والأخلاقية بعد سنة ١٨١٥ تشبه حالة اسكتلندا وبروسيا أكثر مما تشبه حالة فرنسا وانجلترا والنمسا . فلم يكن « إمرسون » يقاتل فى معارك مماثلة لمعارك « بيورك » وإنما كان متهيئاً ومستعداً مثله مثل الكنطيين الألمان — مثل « فرجسون » و « كارليل » و « إرازموس » و « داروين » فى اسكتلندا — أن يحول إيمان الإستنارة إلى مبدأ الثقافة الذاتية ، والإعتماد على الذات ، فى الصعيد الوطنى وفى النطاق الفردى على حد سواء .

٣ — الروحية بين المسيحيين

« من أين نستمد معرفتنا بصفات الموجود الأسمى وكمالاته ؟ أجيب على ذلك بأننا نستمدها من نفوسنا. فالصفات الإلهية تنمو أولاً في ذواتنا ، ثم تنتقل إلى الخالق . ففكرة الله بما فيها من تسامٍ وبما تحمله من هيبة ، هي فكرة طبيعتنا الروحية، وقد ظهرت واتسعت إلى اللامتناهي . ففي ذواتنا عناصر الألوهية. فالله، إذن لا يعزز تشابهاً مستعاراً للإنسان . و إنما هو تشابه الأب للإبن، تشابه تماثل طبيعة متقاربة . . . .

« إنني لعلى بينة من أنه قد يعترض على هذه الآراء ، بأننا نتلقى فكرتنا عن الله من العالم ، من آثاره ، وليس فقط من نفوسنا · إنني لأعلم أن العالم ملىء بالله . والسماء والأرض تشهدان بسؤدده . و بعبارة أخرى ، إن آثار وعلامات القوة ، والحكمة والخير ، تظهر خلال الخلق كله . ولكنها تظهر لأى شىء ؟ لا للعين الظاهرة ، ولا لأدق أعضاء الحس ، بل لذهن مماثل ، يفسر العالم بذاته. فمن خلال تلك الطاقة التي للفكر وحدها تؤثر وسائل متنوعة ومعقدة لغايات بعيدة ، وتجعل للهوم المتعددة إنسجاماً وصورة مشتركة بحيث تفهم العقل الخالق الذى أقام النظام ، والعلاقات والإنسجام فى الطبيعة . فنحن نرى الله حولنا لأنه يقيم بيننا » . (١)

هذه الفقرة من موعظة « تشاننج » المشهورة ، تساق عادة على أنها أول تعبير واضح للاهوت المتعالى فى أمريكا . و إذا أخرجت على حدة من سياق

(١) Likeness to God : Discourse at the Ordination of the Rev F. A. Farley, Providence, R, I. 1828», in the Works of William E. Channing (Boston, 1898) pp. 293—294, in Joseph Blan (ed), American Philosophic Addresses 1700—1900, (N. Y. 1946) pp. 566—585.

الموعظة تبدو كضلالات الإلحاد التى كان يتهم بها « تيودور باركر » ، ولكنها لأنها صدرت عن «تشانتج» فقد قبلت دون فزع على أنها لا تعدو كونها تعبيراً آخر عن رد الفعل الجارى ضد الكالفينية .

لقد كانت بالفعل عرضاً من أعراض التحول الأصيل الذى كان يتخذ مكانه لا فى اللاهوت فقط ولكن فى الفلسفة أيضاً ، أعنى به بوجه عام التحوّل عن دراسة الطبيعة إلى دراسة النفس . لقد أضافت الفلسفة العقلية والدين« الروحى » بُعْداً جديداً للبحث التأملى ومالبثا أن أصبحا تصورات مثيرة ، تومىء إلى نمط جديد من التحررية والإنطلاق .

ولم يأت أول حماس لهذا الشكل الزائف الروحية من الوحدويين ، الذين كانوا كجماعة أكثر أنفة واقتناعاً بسداد رأيهم ، وإنما صدر هذا الحماس من رجال الكنيسة المستنيرين الذين رغم لاهوتهم النقدى كانوا يشعرون بسلطان رموز المسيحية وأسرارها المقدسة التقليدية ، والذين شاهدوا بحسد الإحياء الإنجيلى بين الأميين ، والذين عزّزوا ما كانوا عاجزين عن الدفاع عنه . لا بد أن يكون ثمة طريقة لتبرير إيمان له سلطان عظيم فى الحياة العملية ، تبريراً فلسفياً . وإلى هؤلاء جاءت رسالة« كوليريدج» فى الوقت المناسب « مساعدات على التأمل » .

إن دعوة « كوليريدج » « للتأمل الروحى » كانت شعاراً لأولئك الذين نبذوا حقائق الوحى ، واندفاق النعمة الإلهية ، ولكنهم كانوا مع ذلك فى حاجة إلى ضرب من النعمة المنقذة . فكان على الإلهام أن يحل محل التجريد ، وعلى الحدس أن يحل محل « الكلمة المكتوبة» . فقد كانت رسالة « كوليريدج » «مساعدات على التأمل » تؤدى هذا الغرض له شخصياً ولمعظم قرائه . لقد كان التأمل الفلسفى شكلاً جديداً للدين ، وقد سمى هذا الإستخدام الجديد للعقل «روحياً» لتمييزه من الفكر العلمانى، لقد كان « كوليريدج » ، متابعاً فى ذلك

شبلنج » ، يجلّ فن التأمل طريق الإلهام ، والفراسة أو الحكمة كملكة إنسانية منفصلة وفريدة، تسمى « العقل » تمييزاً له عن « الفهم » الجدلى أو البرهانى . وعلى ذلك « فالدين الروحى » كان مختلفاً اختلافاً كيفياً عن كل من « الدين الطبيعى » و « الدين المنزل » . هنا تقوى دون خرافة وروحية دون معتقد مذهبى . ولقد شرع « مارش » فى العمل فوراً لكى يجعل ما قاله « كوليريدج » ملائماً للمطالب الأمريكية ، مضيفاً إلى طبعة (١٨٢٩) فقدم لها ببحث مطول وأضاف إليها حواشى مستفيضة . وكان « مارش » أستاذاً للآداب القديمة، وكان لديه أساس طيب فى الفلسفة اليونانية مثلما كان له ذلك فى أفلاطونية « كمبردج » . وكان رحب باستخدام « مساعدات » كوليريدج و « إشاراته » لا ليلخص لتلاميذه ديناً روحياً فحسب ، بل ليلخص لهم أيضاً فيزياء وعلم جمال وميتافيزيقا مثالية . هذه التجديدات حولت بالتدريج محاضراته فى اللاهوت و الأخلاق والآداب القديمة الوثنية بحيث أن « مارش » كان قادراً على أن يجرى إصلاحاً ثابتاً فى مقررات ومناهج التعليم . وهذا الإصلاح مضافاً إلى نفوذه الشخصى ، جعل من فلسفة « كوليريدج » تقليداً أكاديميا فى جامعة « ڤرمونت » . بيّن « مارش » أن تحليل الذهن كموضوع فى ذاته، كان غريباً عن اهتمامات معظم الناس ودراساتهم المصطلح عليها، وأن أشد مناهج التعليم فعالية هو من ثم ربط التأمل فى « الوجود الباطنى للإنسان . . . وفى قوى العقل وعوامله الغامضة والضمير والإرادة » ، بدراسة الأخلاق والدين . ومن ثم غدت دروس الأخلاق والفلسفة الدينية توابع وخداماً لعلم النفس . ومع ذلك ، فقد كانت هنالك الطريقة الأخرى خارج جدران الجامعة . كان علم النفس الجديد، أداة للتأمل الدينى، وخلق لاهوتاً جديداً . وشاع بين رجال الدين أن « تمييزات » « كوليريدج » جاءت بالغوث والنجدة .

« لقد كان الغرض الخاص لمؤلف هذا الكتاب أن يظهر أن الحياة الروحية

أو ما نطلق عليه فيما بيننا الدين التجريبي ، هي ، في ذاتها ، وفي نموها الخاص وتطورها ، مميزة تمييزاً جوهرياً عن أشكال الفهم وعملياته ، ومع أن إيماناً صادقاً لا يمكن أن يناقض أي مبدأ كلي للعقل التأملي فهو مع ذلك في معنى خاص مستقل عن مجادلات الفلسفة،وفي طبيعته الخالصة بعيد عن متناول «العلم الوضعي» والفراسة النظرية » . إن المسيحية ليست نظرية ، وليست تأملاً ، ولكنها حياة. ليست فلسفة حياة ، ولكنها حياة وعملية حية . « فهي على ذلك لا يصح أن تكون ضرباً من المعرفة ، كما هي شكل للوجود »(١) .

لقد أنجز « الدين التجريبي » في النهاية فلسفة تشغل مكان « إدواردز ».

إن فلسفة الحياة كعملية مبدعة غدت الاهتمام السائد في عرض « مارش » لمذهب الفكر المتعالي . فالعقل الموضوعي الذي يهيمن على وعينا التلقائي ، متميزاً عن « فهمنا الطبيعي » هو « قوة عضوية للحياة » . « فقوة الحياة لا تتأتى إذن من أدنى ، من العناصر الدنيا ، بل من أعلى »(٢) . نحن ، إذا تحدثنا بالدقة ، مخلوقات فوق الطبيعة . والفرد الواعي بذاته « هو من محتد أرقى ، هو مبدأ لطاقة أسمى ، طاقة روحية ، وله علاقاته الخالصة بعالم الروح . وهو يدخل في حياة الطبيعة ، على نحو ما ، وهو كقوة للحياة العضوية يدخل في مجال أحط من المادة غير العضوية ، فهو في جوهره ومن حقه فوق الطبيعي،وسيد لجميع قوى الطبيعة . .

«والعقل إذ يفكر وينسخ ، في صوره المجردة، تجارب حياة الطبيعة المتدفقة،

---

(١) James Marsh, «Preliminary Essay» in Samuel Taylor Coleridge; Aids to Reflection (Burlington, Vt, 1829), p. 26.

(٢) Joseph Torrey (ed.) : The Remains of the Rev. James Marsh (Boston 1843) p. 373.

يقوى الإرادة بتتبع الغايات المحددة على هذا النحو، ومن ثم يتم ربط المبدأ الروحى بحياة الطبيعة »[1].

ولا يمكن أن يكون المبدأ الروحى حراً على الحقيقة ، إلا إذا حررناه من قيود الغاية الفردية الضيقة التى ترتسمها الطبيعة الفردية، ووضعناه تحت لواء القانون الروحى الذى يلائم جوهره . وحتى يصل إلى الحرية التى تدثره بها روح الله ، يجاهد جهاداً حراً من أجل تحقيق الغايات النبيلة المحددة التى يوحى بها العقل وروح الله »[2].

قد تكون هذه الفقرات كافية لتوحى لنا بأن «مارش» قد وجد هنا فلسفة الخطيئة والغفران (وهى فلسفة تطورية معكوسة إن صح هذا التعبير) التى مكنته من أن يزودنا بمعنى « باطنى » جديد للنظرية البيوريتانية القديمة عن الفداء ، ولحقائق هذا « الدين التجريبى » وقد دعا إلى هذا الفن الروحى للتأمل كشكل تربوى للروحية ، مستنكراً فى نفس الآن الإحياء الشعبى والإنفعالى . وقد نشر بعض مؤلفات أنصار الأفلاطونية فى « كمبرج » وحاول بوجه عام أن يحيى المثالية البوريتانية.

وربما لاينبغى أن ننوه هنا بالمبجل « فردريك هـ . هدج » كمسيحى من أنصار الفكر المتعالى ، فقد كان على التعاقب راعياً للمحافل الوحدوية فى « بانجور » و« مين » و« بروفيدانس » و « روهد أيلاند » ، و« بروكلين » ، و« ماساشوستس ». وخلال الأعوام من ١٨٥٧ إلى ١٨٨٤ درس فى « هارفارد » التاريخ الكنسى فى البداية ، ثم الأدب الألمانى وقد جاء إلهامه الفلسفى الرئيسى من دراسة الأدب الألمانى الرومانى وترجمته. وقد درس فى ألمانيا خلال الأعوام ١٨١٠ — ١٨٢٢ ،

---

(١) ص ٣٨٢ — ٣٨٣ نفس المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٣٨٩ .

وربما كان أفضل الناس معرفة بين أبناء « نيو إنجلند » بالفلسفة الألمانية . والواضح أن « هدج » لم يكن ميالاً لمزاج الفكر المتعالى ، ومن السخرية أن يكون اسمه مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً إلى هذا الحد « بنادى الفكر المتعالى » أو « نادى هدج » كما كان يسمى أحياناً ، فإن هذه التسمية راجعة إلى الفترة التى قدم فيها « هدج » إلى المدينة .

ومع ذلك فمواعظه ومباحثه تشمل عرضاً معبراً عن المبادىء المركزية فى الفكر المتعالى . فقد كان قريباً من « شيلنج » فى تفكيره . وكان مبدؤه الأثير عنده هو وحدة الطبيعة والروح ، فالمادة هى الطبيعة فى سكونها ، والروح هى الطبيعة فى نشاطها . والتاريخ الطبيعى والتاريخ الإنسانى ليسا إلا مرحلتين فى نمو وعى الطبيعة ذاتها . « إن كل ما هو طبيعى هو روحى فى معراجه وعلته ، وكل ما هو روحى هو مادى فى نزوله ووجوده . . . » وقد قال فى عبارات أسطورية :

« حين يغدو الإنسان روحياً يولد من جديد ، وهذا يعنى أنه يدخل فى اتحاد شعورى مع الله ، الذى تغذت به روحه غذاءً لاشعورياً . فالمرحلة الأولى هى آدم والمرحلة الثانية هى المسيح ولكن المرحلتين معاً هما واحد ، وهما الإنسان نفسه ، ذات الطبيعة البشرية فى مراحل مختلفة من التطور ، مرحلة الحيوانية أولاً ثم مرحلة الروحية »[1] .

وفى هذا التطور الذى لامندوحة عنه كما يمكن أن نسميه ، ثمة مراحل ثلاث :

---

(١) ص ١٠٦ — ١٠٧ من :
Ronald Vale Wells : Three Christian Transceandentalists : James March, Caleb Sprague Henry, Frederic Henry Hedge (N. Y. 1943).

والنص مأخوذ من كتاب « هدج » : العقل فى الدين ص ٢٩ .
Reason in Religion (Boston, 1865).

«الطبيعة وتحكمها قوانين الحركة، الأخلاق ويحكمها قانون الواجب ، والروح ويحكمها قانون الحب .

ومملكة الروح التي يسود فيها الدين، لاتتميز ، تبعاً « لهدج » تميزاً دقيقاً من الأخلاقية العملية . فالحب والواجب يظلل أحدهما الآخر . واهتمام « هدج » الرئيسى هو بأن روح الصلاح فى الأخلاق والدين معاً ينبغى أن تكون روحاً بناءة أكثر منها سلبية .

وقد دعا إلى التحررية الإجتماعية والفكرية كأساس لما سماه ببرنامج « الكنيسة الواسعة » ، وكان أحد القادة بين الوحدويين فى النضال من أجل تجنب الحرمان والتعصب المذهبى .

٣ — إمرسون

كانت هنالك نزعات عديدة فى الثقافة الأمريكية وقفت ضدها نزعة الفكر المتعالى ، وكان بعض هذه النزعات ناجماً عن الإستنارة ، وبعضها الآخر ردود فعل ضدها ، وبعضها كانت أعداء مشتركة لكل مذهب مثالى ، وبعضها الآخر كانت ظروفاً نوعية تعين على تفسير بعض السمات الخاصة بالحركة الأمريكية .

لقد أشرنا إلى نمو العلم الطبيعى الذى صاحب تمجيد عصر الإستنارة للقانون الطبيعى . وكما فقدت دراسة الطبيعة سحر خيالها ، وغدت مهمة معملية ، كذلك الأخلاقيون لم يفقدوا الاهتمام بها فحسب ، ولكنهم أكدوا أيضاً « إن مملكة الإنسان تقع فوق الطبيعة ولا يمكن الوصول إليها بالملاحظة » . هذا الشعار الذى رفع لواءه أنصار الفكر المتعالى ، لا يعتبر نبذاً للعلم كما هو ، بل إدراكاً بأن العلم لا يمكن أن يحل محل الفلسفة أو الدين ، كما أفضت الإستنارة بالناس إلى الاعتقاد

بأن ذلك ممكن . إن انتصار الإنسان كان على الطبيعة وأعلى من الطبيعة لا خلال الطبيعة ، و يتخذ أنصار الفكر المتعالى سمت النبلاء ، فيستخدمون الطبيعة لما هو جدير بهم أخلاقياً ، ولكنهم يبدون اهتماماً ضئيلاً بالمعرفة الطبيعية التفصيلية أو التقدم التجريبى . واعتراضهم الرئيسى على موقف « الملاحظة » واكتشاف قوى الطبيعة وقوانينها كان فى أنها تنطوى على روح عبودية وطاعة ، لا يمكن أبداً أن تقود الإنسان إلى تأكيد حريته الخاصة . لقد كان أنصار الفكر المتعالى مستقلين، بغير ما شريعة معينة ، ولم يكونوا يعترفون بأية قوانين ليست هى قوانينهم، أو بأية عوالم لم « تبن »من أجل الأرواح الفردية أو بواسطتها، كتعبيرات عن سيادتها على القوى الخارجية . ومع أنهم أقروا بأن الله Oversoul فقد جعلوا واضحاً أنه ليس Overlord ، وأن روحه مستمرة مع النظام العام وهو أن الإرادات الحرة معبرة عن ذواتها ، ومعبرة عن هذا النظام ، أو إذا شئنا أن نضع نظريته وضعاً أقرب إلى الإصطلاح ، لقلنا إن الله متعالٍ على الطبيعة لأنه كائن فى روح الإنسان .

وكان موقف أنصار الفكر المتعالى من التاريخ مماثلاً لموقفهم من الطبيعة . فقد كانوا يشعرون بأنهم أسمى وأعلى من التاريخ . وكانت « نيو إنجلند » بين ١٨٢٠ ــ ١٨٣٠ تنتج أول محصول لها من المؤرخين ــ بانكرفت ، برسكوت ، موتلى ، باركمان ، هيلدرث ، وكثيراً أقل شأناً من هؤلاء . لقد كانت النظرة إلى وراء دلالة على الوصول . لقد كانت بوسطن معتمدة على مجدافى مؤسسيها إلى حد ما ، ومستعرضة لتقدم قرنين . لقد كانت البيوريتانية فى الماضى ، فلم تعد فضيلة أو خطراً ، وكان هنالك شعور متميز للقديم إن لم يكن حباً له . «فهاوثورن» مثلاً يستوحى من الماضى البيوريتانى ومن ضميره كما لو كان فى أرض الخيال . لقد كان أنصار الفكر المتعالى يزدرون التنقيب عن مناقب الأسلاف وأخطائهم . لقد

قرأوا التاريخ ، دون ريب ، وقرأوا التاريخ الأقدم والأبعد قراءة أفضل ، ولكنهم كانوا يلائمون بينه وبين خيالاتهم حتى يجعلوا منه نصوصاً للدروس الروحية . وبعضهم نظر إلى الأمام فى روح الإصلاح الطوبائى ، وبعضهم نظر فى الأعماق نحو الخلود ، وقلة منهم نظرت إلى وراء باهتمام المؤرخ . وكانوا ما برحوا يحسون دفعة القرن الثامن عشر ، وكانوا واثقين من أنهم لا يزالون فى مركز النشاط الإبداعى ، بلغ بهم الإنشغال حداً لم يعبأوا معه بالتذكر ، وبلغ بهم الأمل مبلغاً لم يهتموا معه بالندم على ما فات .

لقد كانوا يقفون فى وجه الحس العام والتبذل ، وقد كانوا يحترمون الفردية إلى حد الشذوذ ، ولكن ليست مثل أية فردية قديمة صحيحة ، كانوا ثمرة الدماثة والثقافة . وقد سموا فلاسفة الديمقراطية . ويمكن إلحاق حبهم للإستقلال ، واستهانتهم بالتقليد ، واستثمارهم لمواردهم الخاصة ، يمكن إلحاق هذا كله بمعنى فضفاض بالمثل الأعلى الديمقراطى للحياة . ولكنهم ينتمون من الوجهة التاريخية إلى حقبة المتحررين لا إلى حقبة الديمقراطيين . وقد درست خطبهم وأفعالهم وقومّت ، وكانت الحرية التى ينادون بها هى حرية واعية وليست حرية تلقائية . وقد كانوا منغمسين انغماساً مفرطاً فى كتابة المذكرات واليوميات ، وكانوا يستخدمون الفلسفة لأغراض أدبية ، وكثيراً ما كانت لغتهم الفخمة تعجز عن إخفاء الأفكار الشائعة . كانوا « يانكى » يدرسون لكى يصبحوا فيكتوريين . وأما الثقافة التى عندهم فكانت ثقافة عالمية إلى حد غريب ، وكانت الآداب الكنسية ، والكلاسيكية ، والألمانية ، والفرنسية ، والإيطالية ، والكنفوشية ، والفيدية (نسبة إلى فيدا من كتب الهند المقدسة) ، والبوذية ، كلها غلة معدة للطحن فى طاحونتهم . وقد كان يمكن أن يشعروا بأنهم فى موطنهم (حين لا يحاضرون) حتى فى السماء ذاتها ، ذلك لأنهم كانوا حريصين على أن يحيطوا

بأى شكل من أشكال الفكر بل جميع أشكاله . وبهذا التقيل لكل شيء فاقوا يقيناً ، زملاءهم الألمان والإنجليز فى فلسفة الفكر المتعالى ، وربما كان ذلك لأن حدودهم الإقليمية جعلتهم أكثر اعتماداً على السلع المستوردة ، وليكن ذلك على ما يكون ، فإن اجتهادهم فى التلاؤم مع أشد الإعتقادات والشعارات اختلافاً وتعاطفهم معها هوسند لألمعيتهم ، كما أنه مساهمة منهم فى التعليم الأمريكى[1] . ومع ذلك فقد كانوا يسخرون من الإنكباب على قراءة الكتب ، على أنه خيانة للإعتماد على النفس ، ولا يمكن تبريره إلا بقدر ما يعلّم القارىء أن يرى نفسه بعد انعكاس الضوء عليها .

وربما كان أشد نفور أنصار الفكر المتعالى من التنظيم . فالتنظيم هو فى صميمه اعتراف بالاعتماد على الغير أو بالسعى إلى القوة المادية ، وكلاهما كان غريباً على حياة الروح . وقد ذهبوا بفردية الإستنارة إلى أقصى حدود التعصب . فالحكومة ينبغى أن تكون حكومة ذاتية تماماً ، ولا ينبغى لأى إنسان أن يسعى ليحكم غيره . ويمكن تبرير التنظيم والنظم على الصعيد المادى ، ولكن لا ينبغى خلط أنظمة الوجود الطبيعى باهتمامات الروح ، وينبغى أن تقبل « كشروط » ضرورية ولكن لا « كأساس » لوجود حقيقى . والكنائس هى من بين جميع « النظم »

(١) أشار « فردريك كاربنتر » إلى أن هذه النزعة الإنسانية فى « نيو إنجلند » لم تنتج الرومانية المتعالية فحسب ، وإنما أنتجت أيضاً الدماثة عند « لونجفلو » و « لوويل » وشركائهما : « انتشرت النزعة الإنسانية البيوريتانية الآن بحيث غدت نزعة إنسانية كلاسيكية وأصبح دين الإنجيل ديناً للكتب . وقد كان « لوويل » يشعر بهذا الاستمرار حين كان يتنبأ « بأن » الجباه العريضة والرءوس الطويلة ستظفر باليوم فى النهاية . ويكفى أن نشعر بمثل ما شعر به مؤسسونا البيوريتان أن أطراف الإمبراطورية يمكن أن تتسع وتطول بفضل الثقافة » ومع أن وصفه للثقافة بأنها وسيلة للإمبراطورية وصف له دلالته ، فإن ما هو أدل على ذلك أنه يعود بها إلى الماضى البيوريتانى ويجعلها وسيلة مستمرة للخلاص .

(Frederic, I. Carpenter, «The Genteel Tradition: a Reinterpetation, The New England Quarterly, xv (1942, 436).

أقلها احتياجاً إلى التبرير ، ما دامت تأتى بالحكومة والسلطة إلى مملكة الروح حيث تسود الحريه . فليس ثمة حاجة ، على الأقل فى « نيوإنجلند » إلى الهجوم على الكالفينية ، ذلك لأن الوحدويين قاموا بذلك ، وقد استدار أنصار الفكر المتعالى نحو الوحدويين أنفسهم ، نحو كنيستهم الأم ، ببعض نقدهم اللاذع . ومن حسن حظ الوحدويين والكنائس ، أن سياسة الرق جعلت الولاية مكروهة من أنصار الفكر ، حتى إنهم أوقفوا حملتهم على الكنيسة ، وكانوا هم أنفسهم فى معظم الأحيان يعتلون المنابر ليفضحوا الحكومة . ففيهم بلغت نزعة الاستقلال فى النظر والعمل أعلى منسوب لها .

ويشرح لنا « دنتن . ج . سنيدر » ، وهو من هيجلى « سانت لويس » ، فى استخلاصه أصول الجدل فى التاريخ الأمريكى ، أن « إمرسون » قد «أنكر» من أجل الحرية النظم ، ولكنه حقق حريته الموضوعية أو التأليفية بأن أصبح هو نفسه منظمة . هذه الملاحظة هى حقيقة تجريبية قاطعة ، بصرف النظر عن الجدل ، وهى تجذب الإنتباه إلى الواقعة الهامة وهى «أن تاريخ الفلسفة الأمريكية» يلزمه أن يفسر لاذهن « إمرسن » الفرد فحسب ، ولكن أيضاً « إمرسن » وقد غدت شخصيته منظمة من منظمات الثقافة الأمريكية . إن نزعة الفكر المتعالى بقدر ما كانت حركة منظمة ، وما برحت قوة اجتماعية ، هى منظمة ضد المنظمات .

لقد أنقذ « إمرسن » نفسه تماماً باعتماده على نفسه بالفكر المتعالى . فإذ حرّر نفسه ١٨٣٢ من قيود والتزامات الرعاية الوحدوية ، وجد فى الحرية أعباء أعظم ، فتحوّل عليل البدن والذهن إلى الرحيل إلى أوروبا . ومع أن الراحة كانت مفيدة ، ومع أنه قد تشجع دون ريب من زياراته لأنصار الفكر المتعالى البريطانيين ، وتثقف منهم ، فإنه لايدين بالفضل فى تجديد بأسه ورسالته لعامل

من هذه العوامل ، وإنما لاكتشافه خلال السنين التي أنفقها خارج الوطن لفن الإعتماد على النفس اجتماعياً وفكرياً معاً . وقد تعلم أن يفكر ويعمل لنفسه ، واجداً معانيه في الأشياء . ومع أنه لم يجد أية معانٍ جديدة ، فالواقعة ذات المغزى بالنسبة إليه هي أن تلك المعاني كانت ملائمة وكانت على الدقة معانيه وبهذا الاكتشاف كمفتاح اتجه إلى الطبيعة ، وإلى التاريخ ، والكتب والأصدقاء والتجربة الخ ، لكي يجد ما تعنيه كل منها له . وعندما نجح في تعميم هذه العملية ، لم تجتمع له فحسب سلسلة من المحاضرات ، بل فلسفة أيضاً . لقد بنى « عالمه الخاص » ويمكنه آنئذ أن يطلب إلى مواطنيه الأمريكيين أن يبني كل منهم عالمه . أما أن هذا المنهج الذاتي كان خلاصاً شخصياً له ، فذلك ما يفسر كثيراً ما في كتابات « إمرسن » وفي أقواله من حيوية . فهو يبدو دائماً كأنه يتكلم من التجربة ، حتى عندما كان يقتصر على ترديد ما قرأه . ولقد كانت النتيجة الطبيعية لهذا المنهج أن فكره لم يستكمل أبداً الوضوح أو السياق المذهبي ، فكل قول كان يأتي عن تنزيل دقيق من الروح ويمكن أن يستخدمه هو وغيره من الوعاظ كنص يكاد يكون إنجيلياً من أجل مواعظ لا عدد لها .

هاتان السمتان الأساسيتان لفكره تفسران كثيراً قوة « إمرسن » كمنظمة أمريكية :

(١) لقد ابتكر منبراً علمانياً ، مبدأ علمانياً للتعليق الوعظي ، و « أدب حكمة » علمانياً صبغ أقواله بالصبغة الإستنباطية . (٢) كان يتحدث كرجل إلى رجل مستعيناً بالتجربة على التجربة ، ومن ثم فقد كانت طريقته ورسالته موضع إصغاء خاص من جمهور ربَّته المنابر وأضجرته ، وكانت دعوته تحمل إلى المفكرين الأمريكيين الآخرين (إن لم يكن إلى الباحثين) نفس الثقة ، والتثقيف الذاتي والفردية التي أنجزها هو بنفسه .

ولم تكن مثالية « إمرسن » أفلاطونية ولا باركلية وإن كان قد عرف القليل عن « أفلاطون » « وباركلى » . لقد كانت الأشياء تعنيه لا من حيث أنماطها الشكلية ولا وجودها الطبيعى ، بل من حيث قدرتها على أن تحرك الخيال الشاعرى ، الذى كان يدعوه هو وزملاؤه أنصار الفكر المتعالى ، عقلاً أو روحاً.

مثل هذا « الروح » كان ذاتياً مزدوجاً ، فقد كان خيالاً أكثر منه معرفة ، شعراً لا علماً ، وكان لديه المعرفة الذاتية كموضوعه الجاهر به . لقد كان تأليفاً من الإستبطان والتأمل ، وقد خلق تقديراً ذاتياً ، بطولياً حيناً ومؤثراً حيناً .

« إن الزمن ذاته يرى لنا ويفكر نيابة عنا ، إنه ميكروسكوب ، تظفر به الفلسفة أبداً . إن الفراسة هى بالنسبة إلينا ما لم تكن أبداً بالنسبة لأحد . ونحن لا نشك فى أن اللحظة والفرصة إلهيتان . فذلك الذى سيمثل عبقرية هذا اليوم ، ذلك الذى سيفهم — وهو قائم فى هذه الفجوة الضخمة بين الماضى والمستقبل — فخر موقفه وقوته ، حين يكتب قوانين النقد، والأخلاق ، والتاريخ ، سيجد العصر التالى أنه ليس باطلاً ولا سيء الحظ ، بل سيوضع فوراً فى مكانه على قدم المساواة مع جميع الأئمة الذين نقر الآن بمنزلتهم ... لقد رأيت من قبل هذا المجهود عند أفراد أعلام . فقد تخلوا عما كان موضع فخرهم وهم يواجهون الإزدراء و يعيشون مع قوم تنهال عليهم السخرية . وقد أصبحت نظرتهم أشد صرامة وأكثر تطلعاً إلى السماء »(١) .

---

(١) The Journals of Ralph Waldo Emerson (Boston 1909—14) V, 293, 311.

وعبّر « ثورو » عن نفس الفكرة بمرح أكبر :

« هنـاك قوة وعافيـة بل وعمر طويل
فى الإكسير الذى يولّده كلامـك
حتى إن الله نفســه يتجـدد شبابه
حين تخرج من حنجرتك الثناء عليـه »

لقد أحس « إمرسن » بحاجته وحاجة مجتمعه إلى استخدام العقل استخداماً شاعرياً . لقد كان العلم والأخلاق شائعين ، وكان ينظر إليهما فى تقليد الإستنارة على أنهما بمثابة بؤرتين لخيال العقل . لقد كانت هناك حاجة إلى الإنتفاع بكل ما هو مدرك ، بالفراسة الحدسية ، والمجالى الشاعرية ، وأفكار الرؤى « فالثقافة تقلب الآراء الساذجة للطبيعة ، وتجعل الذهن يسمى ظاهراً ما اعتاد أن يسميه واقعاً ، وواقعاً ما اعتاد أن يطلق عليه وهماً »[1].

« إن علامة الحكمة التى لا تتبدل،هى أن ترى مُعجزاً ما هو عام..وسكون الطبيعة أو وحشيتها ، هى غيبة الروح ، وللروح الخالص الطبيعة متدفقة ، طيّارة ومطيعة . وكل روح تبنى لذاتها بيتها ووراء بيتها عالماً ، ووراء عالمها سماء،اعلم إذن أن العالم يوجد من أجلك . ومن أجلك ذلك الكمال فى الظواهر ... فأين من ثم عالمك الخاص ؟ و بقدر ما تجعل حياتك متسقة مع الفكرة الخالصة فى ذهنك ، بقدر ما تكشف حياتك عن نسبها العظيمة . وثمة ثورة مطابقة فى الأشياء تصحب تدفق الروح ... إن مملكة الإنسان فوق الطبيعة التى لا تأتى مع الملاحظة — مستعمرة تتخطى ما يحلمه عن الله — سيدخلها دون أى عجب أكثر من العجب الذى يشعر به الرجل الأعمى الذى يستعيد الإبصار الكامل تدريجياً »[2] .

إن تحويل بؤرة الذهن من الطبيعة كوجود إلى الطبيعة كغذاء للروح كان هدف « إمرسن » الأول وحجته الرئيسية على المثالية . أحس بالتحرر الذى يجلبه الخيال الشاعرى ، ولكنه فى تلهفه على الترحيب بإنجازات الذهن بصرف النظر

انظر ص ٢٠٤ :

«Upon the Bank at Early Dawn», in Collected Poems, edited by Carl Bode (Chicago, 1943).

(١) الفصل الخاص « المثالية » فى الطبيعة .

(٢) الطبيعة .

من المادة ، ذهب (ومعظم أصدقائه) إلى الأبعاد الغامضة فى الترحيب حتى بأى شىء يكشف عن قوة فذة .

لقد اعتنق أنصار الفكر المتعالى بدعة أيامهم وحثوا الناس عليها، وهى إبداء التعاطف المطلق نحو أى شىء غير علمى ، وذلك فى جهدهم فى تحرير الفكر من عادات الفهم الطبيعى . وفى هذه السمة ، و بوجه عام ، يمثل « إمرسن » الوسط المناسب الذهبى لنزعة الفكر المتعالى فى « نيو إنجلند » . ومع أنه كان يتزعم المصلحين والصوفيين حوله ويتعاطف معهم ، فهو نفسه لم يتجه هذا الإتجاه ولا ذاك و إنما ظل بمنأى يستخدم هذه الأفكار وهذا الحماس كميادين للتثقيف الذاتى الناقد . لقد كان « إمرسن » لا كشخص فحسب بل كمنظمة أيضاً، الناقد الخالص والمثالى البنّاء معاً ، يجمع بين مرح « اليانكى » واعتدالهم و بين الخيال الشاعرى والحرية . وقد جعلت منه قدرته على الإحتفاظ بأواصر الصداقة مع البيئة الفكرية والإجتماعية والتقاليد الجارية ، وسيطاً أمريكياً عظيماً ، وكان جمهوره يتقبل منه كإنجيل ، ما ينبذه فى لهجات واصطلاحات أخرى كهرطقة ودجل .

٤ — الترابط الروحى :

نشأت معظم حركات الإصلاح الإنسانية فى « نيو إنجلند » من الإستنارة، وكان ارتباطها بنزعة الفكر المتعالى ارتباطاً غير مباشر فقط. فقد تلقى «تشانج» و برونسن ، و باركر ، وجاريسون جميعهم ، دافعهم ومثلهم العليا المبكرة من عصر العقل. وهذا صحيح إلى حد ما حتى بالنسبة للحماس للنظام الإشتراكى التعاونى (على مذهب فورييه) وحتى بالنسبة للخطط الطوبائية من أجل تجديد المجتمع . لقد استمد تشاننج ، وريبلى ، و بريسبين وآخرون ، نظرياتهم عن الترابط من

مصادر تعكس نظريات العقد الإجتماعى، وعندما تعلموا فلسفة الفكر المتعالى نظروا إلى خططهم الإجتماعية على أنها فرص تتيح للحديث الترنسندنتالى بيئة أكثر اتساقاً. ومع أن « بروك فارم » كانت على نطاق واسع مركز تجمع لأنصار الفكر المتعالى، فإنها لم تكن بالمعنى الحرفى مجتمعاً ترانسندنتالياً. ومع ذلك، فالإشتراكية الطوبائية قد أصابتها عدوى النظرية الترانسندنتالية. ذلك لأن الجماعات التى تُصُوِّرت أصلاً كخطط للإصلاح، ولتمجيد العمل، وللمساواة فى الملكية، ولتنقية الأخلاق قد بررها أنصار الفكر المتعالى كملاجىء تلوذ بها الروح من رق الإهتمامات المادية. وقد غدت فى النهاية تعبيرات إجتماعية عن المثالية الرومانسية.

ومع ذلك فحالة «برونسن آلكت» مختلفة بعض الشيء، فنظريته الإجتماعية كانت نظرية ترانسندنتالية ليبدأ بها. فعمله كمرب وتجربته الإجتماعية فى « فروت لاندز » كانتا تطبيقين عمليين لفلسفة مثالية. بدأ فى مدرسة « تمبل سكول » بتشجيع الأطفال على عادات التعبير الذاتى والتأمل الأخلاقى، مستخدماً الحديث واليوميات (عادتان أساسيتان فى حياته) كدعامتين للنظام التربوى. وقد كان مصلحاً « بستالوزياً »، ولكنه أضاف إلى أفكاره التربوية اهتمامه الشخصى الخاص بالمثالية كما اكتشفها فى قراءاته لطبعه «مارش» «لكوليريدج»، ثم «لورد زورث» و «هردر»، و « أفلاطون » و «أفلوطين »، وأكثر من ذلك فى مطالعاته لمتصوفة الشرق والغرب. ومع أن مدرسته ببوسطن قد باءت بالفشل فقد اكتسبت شهرة فى انجلترا، وجلبت « لآلكوت » معرفة جماعة من المصلحين «التكامليين البريطانيين»، الذين التقوا كأصدقاء للتقدم الإنسانى، وناقشوا الإصلاح والإنتقال والتشكيل، وصمموا على أن « ينتقوا بقعة يمكن أن يقوم فيها الخير، ويمكن للإنسان فيها، غير مدفوع بالشر، أن يتجاوب مع

الله ، بنفسه ، ورفاقه ، وكل الطبائع الخارجية »[1] ، وكانت النتيجة تجربة أراضى الفاكهة « الفروت لاندرز » بهارفارد ، ماساشوستس سنة ١٨٤٣ ، وقد موّلها وأدارها صديق « آلكوت » الإنجليزى «شارلزلين» . وفى نظر « آلكوت» كانت هذه التجربة تعنى أولاً محاولة للجمع بين الزهد« الفيثاغورى»و بين حياة « أسرة مترابطة » . وفى الفردوس الجديد لأراضى الفاكهة ، كان التفاح هو غذاءً رئيسياً ، لا إغراء ، ويجب أن يكون الناس والحيوانات ، بل والأرض أيضاً بمنجاة عن الرق والدنس . وعلى الأسرة المطهّرة أن تدافع عن ذاتها كمنظمة جذرية لكل مجتمع. وكان عليها أن تكون أيضاً أكثر من ذلك ، كان عليها أن تكون صورة للقوة الإبداعية للجيل الروحى. لقد كان « آلكوت» يعتقد اعتقاداً جازماً بأن الروح جاءت قبل المادة ، وأن كل « خلق » فهو من الروح . والله خلق روح الإنسان ، والإنسان ، إذ ينحط تدريجياً ويقترب من الحيوان ، يخلق الأشياء الأدنى المادية الفاسدة فى الوجود . ومثالية « آلكوت » ، قد أفسدتها باختصار النزعة الصوفية . «فأقواله السحرية» التى كانت فى البداية على طريقة « كوليريدج » ومتمشية مع روحه ، قد غدت تدريجياً باطنية خفية .

وقد أنقذه شيئاً ما من أو هامه « هاريس » والهيجليون فى «سانت لويس» ، الذين اضطروه إلى تحديد مثاليته ونبذ فرديته الرومانسية . وقد ذهب إلى حد تفسير فشل أراضى الفاكهة بأنه نتيجة إغراقه فى النزعة الفردية فى الأسرة ، إلى الحد الذى نحّى معه كل النظم الإقتصادية والسياسية . ومن معرفة «آلكوت» بهيجلى « سانت لويس » نشأت مدرسة الإتحاد الصيفية للفلسفة سنه ١٨٧٩ — ١٨٨٧ التى كانت حدثاً هاماً فى تاريخ المثالية الأمريكية منذ أن جمعت فى صعيد

---

(١) انظر ص ٣٢٦ من :

Odell Shepard: Pedlar's Progress; the Life of Bronson Alcott (Boston, 1937).

واحد بين الهيجليين والترانسندانتاليين (أى أنصار الفكر المتعالى) فى « نيو إنجلند » .

٥ — العزلة الروحية :

لقد كان « هنرى تورو » ثوريًا نشيطًا من طبيعة خيرة . وهو لم ينبذ فقط الضمير البيوريتانى ، وإنما نبذ أيضًا الضمير الترانسندانتالى ، وعبر عن الوثنية كمبدأ للثقافة الذاتية . لقد كان « نيتشه » « نيو إنجلند » ، ونظريته فى « العصيان المدنى » كانت مجرد تبرير واع فلسفى لسخريته الخالصة بالمجتمع و بخاصة مجتمعه . وقد اكتشف مخططًا عمليًا دقيقا للثورة الخاصة ، ولم يكن ذلك لأنه أحب الطبيعة أكثر ، ولكن لأنه وجد روحه (أعنى تأمله فيما يقرأ) فى أن تكون أكثر حرية فى العزلة والهواء الطلق . ولم يكن طبيعيًا ألّلهم إلا بالعرض ، كان شاعرًا لم يحس بأية حاجة إلى أخلاق تحددها منظمات خاصة .

لكأننى مجموعة من المجهودات الضائعة

قد ضمتها رابطة بمحض الصدفة .

هى تهتز ذات اليمين وذات الشمال

وقد تباعدت ربطاتها واتسعت

إلى أن ينصلح الحال [1]

وقد عبر تعبيرًا جميلاً عن أشمل مبدإ فى مذهب الفكر المتعالى بنيو إنجلند

---

(١) انظر ص ٨١ من .
Henry Dand Thoreau : «I Am a Parcel of Vain Striving Tied» in Collected Poems, edited by Carl Bode (Chicago,1943)

أعنى به الخطر على حياة الروح الحرة من الاستغراق فى الإهتمامات الإقتصادية والسياسية .

« سنقضى ستة أيام فى عمل مجهد ، وفى اليوم السابع ننصرف حقاً إلى القراءة والاطلاع . سعداء نحن الذين نستطيع أن ننعم بشمس سبتمبر الدافئة ، التى تضىء لجميع المخلوقات ، فى راحتهم وفى كدهم ، ولا أقل من شعور بالعرفان . فالإنسان الصحيح البدن ، والذى له عمل مستقر ، فى قطع الخشب لقاء خمسين سنتاً ، ومعسكر فى الغابات ، لن يكون مواطناً طيباً للمسيحية . وقد يكون العهد الجديد كتاباً يختاره لبعض أيامه لا لكل أيامه أو لمعظمها . فقد يؤثر أن يقضى ساعات فراغه فى صيد السمك . لقد كان الحواريون أيضاً صيادين ، وكانوا صيادين فى البحار من ذوى الوقار ، ولم يطوفوا أبداً بحثاً عن البيكريل فى المجارى المائية داخل البلاد . وعند الناس رغبة فريدة أن يكونوا صالحين دون أن يكونوا صالحين لشىء ، ذلك لأنهم يفكرون بغموض ، إن الأمر على ذلك سيكون خيراً لهم فى النهاية . وفى كل مكان عبارة «الرجال الصالحين» تنم عن العودة إلى البراءة . فانظروا إلى أمام بالأحرى . إن المسيحية تأمل فقط . لقد علقت قيثارتها على الصفصاف ولا يمكنها أن تنشد أنشودتها فى أرض غريبة . لقد حلمت حلماً حزيناً ، ولم ترحب بعد بالصباح بابتهاج » . (١)

ولكن هذه الثورة الدينية والأخلاقية بعيدة عن أن تشبه وثنية « نيتشه » فى أنها أصلية غير دعيّة ، وتقية .

ورغم الفردية الأخلاقية عند «ثورو » فقد نشأ عنده حس بوحدة الحياة كلها ، صوفية الطبيعة ، وعى بالتنفس مع النفس الكلى للحياة . « إننى أرى ، وأشم ، وأذوق ، وأسمع وأحس ذلك الشىء الدائم الذى نتحالف معه » . وإذ صدر من

(١) Henry David Thoreau : «Sunday» in A Week on the Concord and Merrimack Rivers.

جانب عن اطلاعه على الفلسفة البوذية ، فى « بهاجا فاچيتا » ، ومن جانب عن عادته فى سرد حياته فى الغابات ، فقد غدا « براهانياً » حقيقياً ، يجد سلواه فى أن يكون أقل انفصالاً وأشمل اتحاداً مع الحياة الخالدة ، وإذا اهتدينا بهدى مذكراته ، فيجب أن نصوره على أنه أصبح من يدعوه الشرقيون « ناسك الغابة » يكتب « رسائل الغابة » .

« إننى أذهب وأعود بحرية غريبة فى الطبيعة فهلا يكون لى فهم فى الأرض؟ ألست فى جزء منى أوراق شجر وخضر ؟ ». (١)

هذا الاستغراق فى الطبيعة لم يكن تقديساً «سبينوزياً» لنظام الطبيعة أو حباً لملاحظة المخلوقات والعمليات الطبيعية، ولكنه إحساس بلانهائية الحياة التى يشارك فيها الإنسان. لقد كان فى وسع «ثورو» أن يغرق فى الطبيعة كما كان فى وسع « هويتمان » أن يغرق فى « بروكلين » .

٦ — فى البحر :

يعتبر هرمان ملفيل (١٨١٩ — ١٨٩١) من أكبر الشخصيات الثورية بين ثائرى منتصف القرن ، وقد أتى من حدود « نيوإنجلند » وأمضى سنى حياته المبكرة والأخيرة فى مدينة نيو يورك ، وتعرف معرفة وثيقة على خليج هدسون حتى « ألبانى » ، وعاش فترة فى مزرعته غرب « ماساشوستس » . وفى سن السابعة عشر اتجه إلى البحر « كعوض عن المسدس والكرة » .

« لا تحدثنى عن قسوة الحياة فى أواسطها أو أواخرها فإن الشاب الصغير يشعر بكل ذلك . فقبل موت والدى لم أفكر أن أعمل لكسب عيشى ولم أشعر أن هناك قلوباً قاسية فى العالم ، وكنت قد تعلمت أن أفكر كثيراً وبحسرة قبل أوانى ». (٢)

---

(١) Henry David Thoreau : Walden.

(٢) انظر ص ٧٥ من :
Raymond Weaver : Herman Melivlle, Mariner and Mystic (N. Y. 1921).

وحياته فى البحر كانت فى الحقيقة بديلاً عن العمل أكثر من كونها عوضاً عن المسدس والكرة . وكانت رومانسيته تعتبر هروباً من الحياة الروتينية إلى شطحات الخيال : قال يصف مصنعاً للورق فى « تارتاروس» : «أمام صفوف من المناضد الخاوية كانت تجلس فتيات منظرهن خاوٍ ، يحملن مظروفات خاوية ملأى بأوراق بيضاء خاوية فى أيديهن الخاوية »[١] .

ولم يكن يستطيع أن يتحمل عدم الإحساس الذى يتمثل فى المتمدينين من الناس والأقارب ولم يكن يستطيع كذلك أن يتقبل المثاليات العملية من جيرانه العمليين . فإن المبادىء التى كان يفهمها كانت مطلقات متعالية كاملة فى نفسها ولكن بدون أدنى فائدة . كان يفهم المخاطرة البدنية و يعجب بتحركات القوى الطبيعية ، ولكن العالم غير المنظور سواء فى النظريات أو المبادىء كان يخيفه أشد الخوف. فبالرغم من أن العالم كان يسوده الحب ظاهرياً فإن المحيطات غير المنظورة كانت ملأى بالرهبة والخوف[٢] . ولأن «ملفيل» كان من طبيعة خاصة تأثر تأثراً كبيراً بعالم المطلقات . كان مثل « يوحنا » مستعداً للفرار من الله ولكنه مثل « الكابتن آهاب فى موبى ديك » كان مستعداً لأن يواجهه متحدياً .

« إن السبب فى أن غالبية الناس تخاف الله وفى الأعماق تكرهه أنها تشعر بالشك فى قلبه وتتخيله عقلاً كاملاً فقط مثل الساعة »[٣] .

وكان برنامج « ملفيل » التفكيرى أن يقرب الله عن طريق القلب لا عن طريق العقل — كان يتخيل أن الإله والإنسان كلاهما قوة هائلة غامضة بالنسبة

(١) «The Tartarus of Maids», quoted in F. O. Matthilessen, American Renaissance; Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman (London and N. Y. 1941) p. 401.

(٢) Weaver, op. cit, p. 26.

(٣) من خطاب إلى « هاوثورن » أورده « ويفر » نفس المصدر السابق ص ٣٢٢ .

لنفسهما ولبعضهما البعض وأنهما يدخلان معاً فى مأساة يشعر كل منهما بها ويتفاعل معها . « إن مأساة العقل » كما سماها « سيدويك » عبـــارة عن مجموعة من مآسى « بروماثيوس » و «جوب» و « يوحنا » . إن الخوف من أن الإله مخيف فعلاً لا يكون هذياناً وجنوناً شريراً فقط كما يبدو جنون الـكابتن آهاب وحقده للقارئ غير المتعمق ، وإنما هو مواجهة جريئة لنتائج مخاطرات فلسفية فى اللانهائى .

وكانت أية محاولة لجعل المبادئ المتعالية معادلة للمقاييس الحضارية تبدو «للمقيل» طريقة شائنة . كان يشعر نحو المفـكرين مثل « إمرسن » بالاحتقار الشديد ، وكان يقول عنهم إنهم «مشقوقو الجبهة» لأنهم يعتقدون فى التعويضات و « الاتصال » . و بالرغم من ذلك فقد كان يشعر إن لم يكن بالاحتقار فبالشفقة نحو هؤلاء الذين كانوا يتجاهلون الأشياء العلوية الفلسفية ، والذين كانوا يخضعون خضوعاً تاماً و بائساً للمثل القائل «أيها الخاطئ فلتـكن خطيئتك للحياة كلها»[1] . وكان يعتقد اعتقاداً تاماً فى قول المسيح بأن العلاج الوحيد هو أن « يولد الإنسان من جديد» ، ولـكنه كان يعلق أهمية كبرى على أن هذه الولادة لها مبادئ الجدة . وكان تفـكيره الرئيسى يتـكون فى اعتقاده أن المطلق والمبادئ النسبية مهمة جداً لبعضها البعض بالرغم من أنها غير واضحة فى نفسها .

والسطور الأخيرة فى « الجاكتة البيضاء » التى يتخيل فيها الإنسانية على ظهر سفينة سريعة لا تغرق أبداً ، ربّانها هو الله ، تسير بناء على أوامر صارمة — هذه السطور يمـكن شرحها على أنها اعتراف بالإيمان المطلق أو باليأس الكامل .

«لا تُلْـق أذناً إلى الخرافات والهَذَر الذى يقال عن الوجهة التى نسير فيها لأنه لا يوجد واحد على ظهر السفينة يعرف شيئاً حتى ولا « الـكومادور» ، ولا القس ،

---

(١) Herman Melville, Clarel 11, 253.

وتصورات أستاذنا العالم أيضاً خاطئة . ولا تصدق أيضاً ساكنى الـكهوف الذين يؤكدون بسخرية أن الربّان لا يقصد مرفأً معيناً أبداً . لأنه لا يمكن تصور أن تكون هذه السفينة هى المسكن الدائم لنا وإلا فكيف يمكن أن نفسر أننا بمجرد صعودنا على ظهرها ونحن بعد أطفال صغار نشعر بدوار البحر نتيجة لهزاتها العنيفة. ولو أننا حين يتقدم بنا العمر لا نكاد نشعر بها كثيراً ألا يوضح هذا أن الهواء الذى نتنسمه يغدو غير صحى ثم يصير غير محتمل نتيجة لطول الإقامة وأنه لا بد أن يكون هناك مكان مقدس هادىء بعيد فى الوقت الحالى ولـكنه ينتظرنا جميعاً ؟

« ألا ياأصدقاء السفينة ويازملاء الدنيا حولى فى كل مكان، إننا نقاسى كثيراً من الشدائد ونحن نبتهل كثيراً إلى قائدنا الأعلى وإلى قوادنا العلويين فى الملأ الأعلى. ولـكن أشد شدائدنا هى التى نصنعها بأيدينا ولا يستطيع قوادنا إنقاذنا منها حتى ولو أرادوا : ومن العذاب الأخير لن يستطيع إنسان حتّى أن ينقذ أخاه . وكل كائن لا بد أن يـكون لنفسه المنقذ . أما بالنسبة لما تبقى فلا يخلق بنا أن نثور ولا يجب أن ننسى أنه مهما تعذبنا من غيرنا ومهما أحاط بنا فإن الحياة ما هى إلا رحلة وجهتها الملاذ الأخير »[١] .

وقصيدته « كلاريل » غير واضحة الهدف وتتحدث عن المدينة المقدسة وروّادها من الحجاج . ومثل السيد المسيح نجد « كلاريل » يبكى على أورشليم بدافع الشفقة أكثر من دافع الاحتكار ، ولـكنه مثل المسيح أيضاً يبدى اهتماماً بصنوف كثيرة من الحجاج ومثالياتهم . وهناك شخصيات ثلاث يخصها بكثير من الاهتمام : « كلاريل » الطالب ، « وفاين » الناسك ، و « رولف » الفيلسوف المتعالى من نمط « ثورو » ، هؤلاء الأمريكان الثلاثة الذين يمثلون اتجاهات ثلاثة

---

(١) ص ٤٦٣ — ٤٦٥ من :

Herman Melville: White Jacket (N. Y. 1850).

فى عقل « ملفيل » ويصورون أنواعاً من اللاتينيين والإغريق واليهود والعرب ...
وأخيراً يستمعون جميعاً إلى ناقدين أوروبيين عن الحضارة وخصوصاً عن الحضارة
الأمريكية ـــ وأما الأمريكى « أونجار » فإنه يضيف إلى عرضه للقضاء والقدر
هذه الأفكار الحزينة عن أمريكا[1] :

أيتها الديمقراطية

« أيتها العاهرة من جيل فاسد

ومن نشأة فاسدة خاسرة ـ إنه لمن

الأحسن لها أن تشعر بالقيود

على أن تفسد العالم بأجمعه

وتجعل مساكنه معطلة

ستوقفها آسيا عند حدها

آسيا القديمة فى الشرق

ولكن فى العالم الجديد تسرع جميع الأشياء.

لا يسرع الناس فقط ولكن تسرع الدولة أيضاً

و بسرعة أيضاً يفقس البيض

سيأتى الوقت سيأتى الوقت

فإن قائداً واحداً يستطيع أن يفعل الكثير

فما بالك بمائة ألف واحد قد عذبهم الألم العالى

(١) قصد « هنرى ويلز » بشخصية « ڤاين » أن تمثل « هاوثورن » ..

فملأهم بالمشاعر الرهيبة القاسية

ما الذى سيربط هذه البحار التى تسرى بينها

المنافسة الحامية غير المقدسة .. ولكن

سيأتى الوقت . . ما الذى سيأتى : ثلاثين عاماً

من الحـــــرب

***

أيتها المستويات الراكدة

ستهب عليكم العناصر الأنجلوساكسونية

والصينية وستجر العار على عناصركم

فى عصور الديمقراطية المظلمة

***

إن الإنسان ليشعر بضيعة الأمل و بعثرة التراث الأخير

و يصرخ .. ابنوا كنائس حتى الأبد — لقد أنهى

كولومبوس حلم الظالم ولا توجد دنيا جديدة للإنسانية (١) .

وهذه السطور المتشائمة تبدو فى منتهى القوة على الأقل فى نظر « ملفيل » ، وتعكس آراءه ، إلا أن القصيدة لا تنتهى عند هذه النغمة . فإن الأمريكيين الثلاثة يعبرون عن ثقتهم فى القضاء والقدر ، والثقة العلمية فى الناقدين الأوربيين.

(١) Melville, Clarel, II, 240,249—250.

٧ — الاشتراكية الروحية والتلقائية

يعتبر « هنرى جيمس » الأكبر من أهم الثوار الباحثين ، ولكن ثورته اتخذت مظهراً جعله إلى اللجوء إلى التلقائية من ناحيـــة ، ومن ناحية أخرى إلى الوثوق فى قدسية البشر — وكان من أهم الشخصيات التى كونت شخصيتها بطريق فريد . وكان يعتقد أن التلقائية فيه ليست صفة فردية ولكنها صفة روحية يشترك فيها كل البشر . وكان هدفه أن تجتمع الفردية والجماعية فى وحدة روحانية ، ولكنه لم يحقق بالتجربة أكثر مما تحققه ذبابة الخيل . لأنه كان يغطى نقده اللاذع بروح دينية ويعبر عنه بأسلوب سهل مشوق . لقد كان كاتباً لامعاً ومن أجرأ الروحانيين الحقيقيين فى تاريخ تحدى القوانين الموضوعة .

وهذه الكلمة « تحدى القوانين الموضوعة » تحتاج لشرح . فهى عبارة عن ثورة معينة ضد القانون والنظم الموضوعة ، وتتصور الحياة الروحية تحدياً لحب النفس والاعتماد عليها . ومما جعل عقيدة « هنرى جيمس » هامة أنه أعطاها مظهراً دينياً متصوراً أن الديمقراطية السياسية تعتبر تعبيراً عن الثقة فى الطبيعة الإنسانية وفى التقدم نحو مجتمع تتلاشى فيه القوانين والحكومات و « كل الفروق الخاصة » . ويتداخل بنظريته هذه فى المجال الاقتصادى مقارناً النظريات الإقتصادية « المظاهر الإنسانية القذرة » بمجتمع روحانى تختفى فيه الملكيات الفردية . (وهـذا هو تعبير سويدنبرج عن الأنانية)[1] .

وعندما بلغ به الازدراء مداه نحو المشيخيين الأمريـكيين ، سافر إلى

---

(١) انظر ص ١٥ ، ٣٧ ، ٤٨ من :

Henry James : Lectures and Miscelanies (N. Y. 1852).

المحاضرة الأولى : عن « الديمقراطية وتيازاتها » — المحاضرة الثانية : « الملكية كرمز » .

انجلترا حيث قدمه صديقه « جوزيف هنرى » إلى العالم الإنسانى العظيم « مايكل فاراداى » . وكان « فاراداى » مخلصاً بالروح وبالنفس « لجيمس » وجعله يتعرف إلى مجموعة مختلفة من أتباع المذهب « السكالفينى » ، لأن « فاراداى » كان يتبع الكنيسة « الجلاستية » أو « الساندمانيين » وهى فرقة إسكتلندية صغيرة تعتقد أن مملكة الرب مملكة روحانية . وكانت قد نجحت فى جعل العقائد تنتهى إلى تعبيرات غاية فى البساطة حتى تستطيع أن تقف أمام حماسة « الإنجيليين » ، وكان « روبرت ساندمان » يتبع تعاليم جمعية « جون جلاس » ويعبر عن أن العقيدة ليست إلا مجرد اعتقاد عادى فى صدق قضية معينة بالنظر إلى شواهدها ، وأن هذه العقيدة إما تلقائية أو مستحيلة ، وأن لُبّ الدين يكمن لا فى إرادتنا فى أن نعتقد بل فى هذه الرحمة التى ينعم بها الإله بمحض إرادته على مجموعات المريدين الذين ينفذون تعليماته . وكان أتباعه يكوّنون زمالة من نوع بسيط تعتمد على الاتحاد وتبادل السلع ، والرهبان الذين يعملون بدون أجر وعدم الاهتمام بالأمور الدنيوية . « هنا لا يمكن لإنسان أن يتفاخر وليست لدى أى فرد من الأسباب ما يجعله يعتقد أن الإله يخصه بالاعتبار أكثر من الآخرين » [1] .

وبهذه العقيدة المتناهية فى الديمقراطية ، المتناهية فى البساطة ، صار « جيمس » متحولاً خالصاً . ومن ذلك التاريخ صار هو و « ساندمان » يعتبران أن الدين عدالة اجتماعية ، « نزعة أخلاقية سليمة » .

وقد طبع نسخة أمريكية من خطابات « ساندمان » فى ١٨٣٨ ، وفى عام ١٨٤٠ كتب رسالة موجزة بعنوان « تعليقات على الإنجيل الرسولى » . ومن الواضح

(1) Robert Sandeman . Letters on Thoren and Aspasio, quoted in Austin Warren : The Elder Henry James (N. Y. 1934) p.36.

أن « هنرى جيمس » قد تمسك تمسكاً تاماً بعقيدته الجديدة . وهذه الفقرة تبين لنا بوضوح حالته الروحية ، والمأزق الذى جرته إليه : « من يوم ولادتى لم أشعر أبداً بأن لى رغبة شريفة طبيعية لم تشبع . ليس هذا فقط ، بل إننى كنت أستطيع أن أفعل لمجرد رغبتى الشخصية ما هو كفيل بأن يبعثر إمكانيات منزل بأكمله . وبالرغم من ذلك فإن آلاف الأشخاص من حولى ، وهم مساوون لى فى المكانة وفى بعض الأحيان أعلى منى شأناً ، لم يستطيعوا أن يستمتعوا طول حياتهم بغذاء صحيح أو نوم صحيح أو ملبس صحيح فيما عدا أن يدفعوا الثمن من جهدهم الشخصى أو جهد والدهم ، أو ابنهم ، ولم يكونوا يستطيعون أن يطلقوا العنان لرغباتهم الشخصية إلا بمجهود جبار من المظاهر الاجتماعية . وإنه لمنتهى العدالة أن أكون طاعماً وساكناً ولابساً بكل ماينناسبنى وأن أتعلم حتى أخرج من جهالتى . ولكنه ليس من العدل أبداً ، وتعتبر هذه إهانة كبيرة للعدالة الإلهية ، أن أعطى أنا من المجتمع حياة كاملة من الترف والبحبوحة بينما رجال كثيرون ونساء كثيرات — كلهم أرفع منى شأناً — يمضون حياتهم بأقل القليل من الطعام ، ويسكنون ويلبسون بطريقة بائسة ثم يموتون أخيراً بنفس الجهالة والغباء ، وليس ويالللأسف بنفس الطهارة التى أحاطت بطفولتهم [1] .

« وقد شعرت طويلا بهذه اللعنة الروحية تنمو بنفسى وتعبرعن عدالة غاضبة مهينة ، وتعذبت روحى كثيراً لهذه الهزات العنيفة الغاضبة ورجّات الضمير المعذّب ولكننى لم أجد أبداً أى باب مفتوح لى للخلاص . ومعنى هذا أننى شعرت بعد تفكير نهائى دقيق أنه إن لم تمتد يد العناية الإلهية دائماً وبمنتهى الإذلال حتى تدمر كل غرورى وفخرى فإننى لابد أن أخضع للحالة الراهنة من الأمور أكثر من غيرى من الناس . ولم أكن أعرف لنفسى أيه رغبة خارجية ، فقد

(١) Warren op. cit; p. 236.

كنت أتمتع بمركز اجتماعى مرموق وكنت أحظى بمحادثة وصداقة عظماء الناس، وأعيش فى رغد من العيش . ولم أشعر إلا بالرضى للعدالة الإلهية فيما عدا ما كان يفزع روحى من مفازع كانت تعترى مشاعرى، وتحطم غرورى وإلا كنت سأقود أيامى بمنتهى الرضا فى حظيرتى ولم أكن لأحلم أبداً بأن أى رغبة لأخواتى بالنسبة لطبيعتهم أولمجتمعهم تعتبر رغبة حقيقية واضحة لرغبتى أنا بالنسبة للإله . تخيل إذن فرحتى المفاجئة وراحتى الصادقة وقد تعرت ديانتى من الزيف وحمتنى من العواصف القدسية وبدأت أشعر بأول شعاع من الرضاء الروحى والحقيقة المسيحية . هذه الحقيقة شجعتنى على أن أتبع غرائزى وميولى العقلية فى أن أقذف بالكنيسة والعقائد الدينية إلى الشياطين التى تهمها هذه الأشياء . فالمسيحية الروحانية معناها الجانب الدنيوى من الإسم الإلهى، أى الرغبات الإنسانية الطبيعية وهى ما يشترك فيه كل الناس كشخص واحد وما ينتج عنها من أن ينفصل الإنسان عن أخيه الإنسان، وبذا لا أستطيع أبداً أن أصبو إلى رضا الإله أو صبره إلا بموقفى الاجتماعى أى بشخصيتى وسط هذا المجتمع الهائل من الرجال من كل العناصر والأديان غير شاعر بأى اهتمامات تجاه أى شخص من الناس ولكن على العكس أن أتنكر بصراحة لكل أمل شخصى لى نحو الإله مادامت هذه الآمال لا تتجه نحو الخلاص من الطبيعة الإنسانية ولا تبنى ببساطة على حب الإنسان للعنصر الإنسانى (١) .

هذه اللمحة من الإعترافات الروحية تجمعت من قراءاته لأعمال «سويدنبرج» فى سنة ١٨٤١، وكان «السندمانيون» قد حطموا فيه «الأنانية» وخلقوا فيه ثورة ضد القوانين (٢) . كانت كتابات « سويد نبرج » قد زودته بتصور وضعى

(١) William James (ed) The Literary Remains of the Late Henry James (Boston, 1885) pp. 89—91, 92, 93.

(٢) لقد نبذ « السنديانيون » من الناحية الفنية « نزعة تحدى القوانين الموضوعة » ،

اللاإنسانية الطبيعية الروحانية خصوصاً تفسير « جارث ويلـكنسون » لها .

ومن أفصح وأعظم تعبيرات « جيمس » الفلسفية عن الديمقراطية خطابه الصادر فى الرابع من يوليو فى نيو يورك — رود أيلاند — بعد نشوب الحرب الأهلية ، وفيها يقدم الولايات المتحدة كوارثة لنضال أوربا ضد الطبقية الإجتماعية وبذلك تـكون أمة مميزة بأن تبدأ تاريخها بالإيمان فى ضرورة تأمين الحرية الفردية . وهو يعتبر أهم عمل للأمة إكمال الديمقراطية الجماعية التى يتمثل فيها كل الرجال كأعضاء مقدسة للمجموع الروحى للإنسانية ، وهو وقد صاغ هذه المثالية الديمقراطية يتساءل : « والآن وقد تبينت روح سياستنا فما الذى هناك فى تكوينه أو فى ميراثنا الإنسانى حتى يؤذى هذه الروح الحقة ويهدم أملها الرائع بأن يحولنا نحن أطفالها من أخوة مخلصة مؤملة حريصة على أهدافها العالمية إلى قطيع من الخنازير المزخرفة بل إلى مجموع من المخاطرين السياسيين الذين يغير لون فسادهم زرقة المحيط الجميل ويطعن أوربا ويدمغ كل أمل إنسانى مكافح باليأس »[(١)] .

كان جوابه أن شرور العبودية والزخرف المادى اللذين هما منبع السياسة الأمريكية والمدنية يجب أن تفصل بوضوح من الـكيان الروحانى للناس وإلا أصبح الأمريكان « أكثر شعب محتقر على وجه الأرض ؛ ناس قد حطموا كل حقوق الإنسان العادلة التى ولد بها كل إنسان من أجل أقذر ماديات وشهوات عارمة وزيف منتصر »[(٢)] .

= ولـكنهم مع ذلك شجعوا النزعة اللاأخلاقية ؛ وقد مضى « جيمس » فى هذا الاتجاه إلى مدى أبعد من أئمة الفرقة .

(١) ص ٣١ من :

Henry James : The Social Significance of our Institutions, an Oration Delivered . . . at Newport, R. I; July 14th—1861, (Boston 1861).

وقد أعيد طبعه كاملا فى ص ٢٣٤ — ٢٥٦ من :

Joseph Blan (ed) : American Philosophic Addresses. 1700—1900 (N. Y. 1946).

(٢) نفس المصدر السابق ص ٤٠ .

ومتبعاً « فور ييه » استخدم « هنرى جيمس » كلمة « المدنية » حتى يعبر باحتقار عن الإنسان ذى المبادئ، ولم يرحم حتى أحسن أصدقائه وأكثرهم ثقافة وأشار خاصة إلى : « هذا العدد الضخم من الناس الذين يعيشون و يمرحون فى قناعة مع قوانين المجتمع المتخاذلة وهم الشعراء وكاتبو المقالات والعلماء والفنانون والمثاليون المتطلعون ورجال العلم ، كل هؤلاء الذين يعتبرون المبادىء الإنسانية هى قانون الحياة البشرية المطلق »[١] .

وكان « جيمس » ناقداً عنيفاً لأفكار « إمرسن » مع أنهما كانا على وفاق. كان القانون الإلهى للاعتماد على النفس يمثل له قمة الخطيئة والغرور . وكان يهزأ من الوحدويين لأنهم كانوا « يحتفظون بطابع الكنيسة » ، وكان ينكر عليهم أنهم من أكثر الكنائس جموداً على المبادىء الأخلاقية . وكان ينقد كذلك المبادىء خارج الكنائس . كان يحمل عليها بقوله : « إنها ترانسندنتالية ، وثقافة أخلاقية وحب للإنسانية » ... وعلى العموم « الضمير الإنجليزى الحديث الذى يشعر بنفسه و بثقافته أكثر من اللازم[٢] » .

وأكثر من ذلك بكثير من الشواهد يمكن جمعها من كتابات « هنرى جيمس » لتعبر عن مدى ثورته ضد الفردية . ولكن المهم أن نوجه الانتباه إلى أن غلوه فى تأييد « الكالفينية » يعتبر إحياء للمبادىء الأفلاطونية . هذه المبادىء فى تفكير « هنرى جيمس » توضحها الفقرة الآتية :

« هناك ثلاث دوائر للحياة فى الإنسان إحداها خارجية أو جسدية والأخرى داخلية أو نفسية والثالثة روحية أو قلبية ؛ أو مملكة للجسد وأخرى للعقل أو النفس والثالثة للروح ، وكل من هذه الممالك تنادى بوحدتها وتكوينها ، الأولى لأنها

(١) ص ٢٠٢ من كتاب « وارن » المشار إليه :

Warren op. cit.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٠٣ .

تكونت بالإحساس ، والثانية بالعلم ، والثالثة بالفلسفة . وكل من هذه الملكات تنادى طبعاً بضوء مناسب لها . فالشمس نور الحس ، والعقل نور العلم ، والكشف نور الفلسفة . هذا الكشف يبين للناس جميعاً وحدة الإنسان أمام الله ، فللإنسان جسد واحد ، وروح واحد ، و إله واحد ، وعقيدة واحدة ، وتعميد واحد ، وأب واحد مقدس وهو فوق الكل وفى الكل وخلال الكل . ولأن هذا الإنسان من الواضح أنه اجتماعى و يكون وحدة من كل الأعضاء نحو الفردية العنصرية على الأرض وتؤدىء بكل العناصر التى تنادى بعدم المساواة بين الناس التى هى المصدر المتخم بالرذيلة والجريمة » .[1]

ولم يظهر ناقد أصيل حر حقيقى فى هذه البلاد بالرغم من ظهور أناس عمليين و بكثرة . وربما كان أسرع تأثير « لهنرى جيمس » وفلسفته تأثيره على ذهن « وليم جيمس » ، وسنتحدث عن هذا فيما بعد .

وقد يعيننا على تبيان طابع فكر « هنرى جيمس » ووجهة نظر « وليم جيمس » التى يعارض بها والده أن نقتبس الفقرة التالية من مقدمته فى كتاباته لوالده :

« إن نزعة أخلاقية مطلقة معناها الفردية التعدّدية ، والدين المطلق معناه الواحدية ، وهذا يظهر لنا عمق فراسة السيد «جيمس» الدينية التى كان ينادى فيها بأن يجعل الأخلاقية هدفاً لحملته العنيفة فواجهها بالدين مواجهة عدوين يجب أن يموت أحدهما ليعيش الآخر . فالاتحاد بين النزعة الأخلاقية والدين اتحاد سطحى ، وانفصالهما أصيل . وإن أعظم المفكرين هم وحدهم الذين يعتقدون أن أحدهما يجب فعلاً أن ينتهى »[2] .

---

(١) انظر ص ٤٣ — ٤٥ من : Henry James, op. cit.

(٢) انظر ص ١١٨ — ١١٩ من : Willian James, op. cit.,

الفصل السادس

التطور والتقدم الإنسانى

— ١ —

فى سنة ١٨٥٩ و بينما كان كتاب أصل الأنواع فى طريق الصدور من المطبعة فى انجلترا ، كان ثمة صبى فى « ميداتون » ، بكونتيكت ، ينظر حوله فى قلق باحثاً عن إيمان يشغل مكان «أشد أشكال الكالفينية تنفيراً » وهو الذى رُبىّ فى كنفه ، والذى ينبذه الآن نبذاً باتاً . كان «جون فيك » فى السابعة عشر فقط، ولكنه كان قد تشبع بالأدب اليونانى والتاريخ اليونانى ، و باللغويات المقارنة ، و بالتأملات الجيولوجية، وليس أحد من هذه المجالات يصاح لنظام اللاهوت المسيحى. وقد تحوّل إلى الكالفينيين المتحررين بحثاً عن ضوء يهتدى به . ولكنهم كانوا بالنسبة إليه أسوأ من كونهم لا فائدة منهم . وقد اعترف فيما بعد « بأن مؤلف « بوشنل » البليغ بما فيه من جهل مطبق بالعلم الفيزيائى، قد هز إيمانى أكثر مما هزه أى شىء آخر ». وفى تلمسه المظان عثر على كتابين أمداه فى الحال بإيمان مشرق و بنشاط طيلة حياته : « فون همبلدت: «الكون» وكتاب « بَكْل »: « تاريخ الحضارة». وكان الأول بالنسبة إليه « ملحمة شعرية عن العالم » وشرح الكتاب الثانى له سبب التقدم. وهذان الكتابان معاً يمكن أن يزوّدانا بعلم تام للطبيعة والأخلاق. ولكن هل يمكن أن يوضعا معاً ؟ هل يمكن إظهار علوم الإنسان على أنها معتمدة على علوم الطبيعة ؟ هل ثمة قانون كلى يحكم التاريخ الطبيعى والإنسانى معاً؟ مثل هذا القانون إذا كان من الممكن أن يوجد، فلن يحفظ فحسب للاهوت الطبيعى المكان المرموق الذى سقط منه ، ولكنه سيحوط برعايته أيضاً العلم

الشاب النامى عن نشأة المدنية ، أعنى فلسفة التقدم الإنسانى ، فيزياء اجتماعية ! لا بد له من أن يجدها . وفى غضون أشهر قليلة اكتشف الوضعية بتصنيفها للعلوم وقانونها عن المراحل التاريخية ، لتبرهن على أن العلوم الإجتماعية يلزم أن تؤسس على الطبيعية . وقد اكتشف أيضاً أن « هربرت سبنسر » قد قصد أن يحسن مذهب « كومب » بقانون عن التقدم الكلى ، وإعلانه عن فلسفة شاملة تأليفية ، وقد اشترك « فيسك » فوراً فى سلسلة مؤلفات الفلسفة التأليفية .

كانت الحاجة إلى فلسفة كونية حاجة عامة ملحة فى ذلك الزمن فى أمريكا وأوربا على حد سواء ، ذلك لأنه فى أوربا أيضاً كان يرتفع شأن العلم الطبيعى، وقد عمّ هنالك الخوف بين رجال الأخلاق واللاهوت فى أنهم مالم يصلوا إلى وفاق مع القانون الطبيعى والتاريخ الطبيعى فعليهم إما أن يتخذوا ذلك الأساس الحالى اللاأرثوذكسى الذى اتخذه أنصار الفكر المتعالى الكانطى ، أو يقلعوا عن مزاعمهم و يستخدموا المناهج الاستقرائية والالتجاء إلى الوقائع . فلم يعد فى الوسع التشبث باستقلال علم الأخلاق ، بل إن هذا الاستقلال لم يعد مرغوباً فيه . وكان أفضل من ذلك بكثير أن يكون للإنسان القدرة على أن يطالع فى التاريخ الإنسانى، أنماط عالم هو فى ذاته كما قال « فون همبلدت » : « ينمو على الدوام ، ويكشف عن أشكال جديدة » . وإذا شئنا أن نستشهد بكلمات « جون فيسك » الحافلة بالمعانى : « إن الإنسان والطبيعة يتماثلان فى أنهما يعبران جسر الزمن ، الذى تنطمس بدايته انطماس نهايته فى ظلام الأبدية المخيم » . هذا الكون كما يراه المذهب الطبيعى الرومانسى لم يكن هو نظام الطبيعة الثابت الأزلى كما يعتقد مذهب الربوبية ، ولكنه نظام متحرك ، زمنى ، ظاهرى ، وتقدمى . إن العالم نفسه يبدو الآن ككائن عضوى يمكن ملاحظة نشاطه فى الزمن وإن كان لا بد من أن يظل أصله وجوهره مجهولين إلى الأبد . ومع أن مثل هذا العالم يبدو أقل أمناً من عالم

فى يدعناية إلهية شاملة ؟ إنه ليبدو أكثر معقولية و إثارة ، وموطناً أشد ملاءمة للإنسان من ذلك العمل الملعون الذى تصوره الأرثوذكسية، أو ذلك الذى يثور وينجذب كما يصوره النيوتنيون . وعلى ذلك فباسم تشبيه العالم الطبيعى بالعالم الاجتماعى أبدع فلاسفة الكون فى القرن التاسع عشر لنفسهم نظاماً طبيعياً يناسب نظامهم الاجتماعى الخاص .

« إن القوة اللامتناهية المطلقة ، التى سعى مذهب المشبهة بطرق لاحصر لها أن يعرفها و يحددها بصيغ ميتافيزيقية ، و بذلك جعلها متناهية ونسبية ، هى القوة التى يمتنع المذهب الكونى عن تعريفها وتحديدها بصيغ ميتافيزيقية ، ومن ثم يقر — بقدر ما تسمح به مطالب القول والفكر الإنسانى — بأنها لامتناهية ومطلقة . وعلى ذلك فمن التقدم من المشبهة إلى المذهب الكونى ، يظل الموقف الدينى دون تغير من البداية إلى النهاية . وعلى ذلك فالعداء الظاهر بين العلم والدين وهو الفزع الدائم عند الأذهان الجبانة أو السطحية ، والذى لم تفعل الفلسفة الوضعية بالمقارنة إلا قليلاً للقضاء عليه ، قد قضت عليه الفلسفة الكونية قضاء مبرماً و إلى الأبد [1] .

لاحظ كيف أن « فيسك » يلح على مزايا المذهب الطبيعى على المذهب الإنسانى من أجل مذهب الاعتقاد بوجود الله . فعنده وعند كثيرين غيره من الفلاسفة الدينيين المتعمقين فى ذلك الزمن ، جاء اكتشاف نسبية المعرفة الطبيعية بمثابة تحرير عظيم للإيمان ، بمثابة أساس جديد لتأييد وجود اللامتناهى ، والقوة الترنسندنتالية ، ومنهج أشد موضوعية من منهج المثاليين ، للوصول إلى هدفهم الخاص المطلق . لقد كان « فيسك » متعلماً ولكنه لم يكن مبتدعاً مبتكراً ،

(١) John Fiske : Outlines of Cosmic Philosophy (London, 1874), 1, 184.

وهو لم يفعل أكثر من أن يبسط فلسفة « سبنسر » من وجهة نظر هذا الحماس اللاعتقاد الكونى فى الله — وقد انزعج واضطرب حين اكتشف أن « سبنسر » نفسه لم يفهم أهمية إبراز فكرة الكون . فعند « سبنسر » التأليف فى العلوم الوضعية ، هو موضوعية أولى ، وعند « فيسك » من ناحية أخرى ، العلوم هامة لأنها قادته إلى « ملحمة الطبيعة » والطبيعة هامة لأنها قادته إلى الله .

وقد ظهر فى الضوء المدى الذى مضى إليه « فيسك » باعتقاده الكونى فى الله بعيداً عن حماسه فى شبابه للوضعية ، فى محاضرتين مشهورتين ألقاهما فى مدرسة الصداقة الصيفية للفلسفة ، وكانت محاضرته سنة ١٨٨٤ بعنوان «مصير الإنسان» وفى سنة ١٨٨٥ بعنوان « فكرة الله » ، وفى مقدمة هذه المحاضرة الثانية أبدى « فيسك » دهشته من أن كتاب « مصير الإنسان » قد فسر تفسيراً عاماً بأنه يدل على « تحوّل » من جانبه . ومن ثم بيّن أنه يضيف الآن فصلاً آخر إلى «فلسفته الكونية » بإظهار أن نظرية التطور قد أدت مهمتها كتطور يقف فى وجه التطور الكوبرنيكى ، وبذلك حفظت للإنسان موقفه القديم القيادى فى العالم ، مثلما كان شأنه على أيام « دانتى » والقديس « توماس الإكوينى » . ولم يعبأ بأن يذكر إلى أى حد يتفق تفسيره مع نظرية «سبنسر » عن المغلق . « فى مثل هذا الأمر المبهم من الأفضل للإنسان أن يقتصر بالحديث عن نفسه » . [1] ومن ثم شرع فى وصف الله كما يلى : « إن الطاقة اللامتناهية الأزلية التى تصدر عنها جميع الأشياء ، والتى هى نفس القوة التى تنبثق فى ذواتنا فى شكل الوعى ، هى يقيناً القوة

---

(١) John Fiske : The Idea of God as Affected by Modern Knowledge (Cambridge 1887) Preface p. xxv.

وفى وصف موعظة عن الله مع « هكسلى » فى سنة ١٨٧٩ علق بالآتى : « لقد أزاح « هكسلى » عن نفسه عبء بعض أفكاره الباطنية ورماها علىّ — نحن معاً مخلوقان مسكينان يناضلان لجم أفكار أعظم شأناً على طاقة الذهن البشرى » .

John Spencer Clark : Life and Lectures of John Fiske (Boston and New York 1917) p, 412.

التى نقر ههنا بأنها الله . فالحد المغلق توخيت بعناية أن أمتنع عن استخدامه ، فهو لا يظهر فى صلب هذا المبحث . إنه يصف فقط جانباً من الألوهية ، ولكن كتاباً سطحيين من كل مدرسة قد انتهزوه ، واستخدم على أنه يرادف تماماً الألوهية ونصبوا أنفسهم دعاة لأشد ما غرق فيه العالم من هَذَر وكآبة منذ أيام مدرسية العصور الوسطى . . . . .

« إن العالم ككل يختلج فى كل عصب بالحياة — لا الحياة بالمعنى المحدد المألوف ، ولكن الحياة بالمعنى العام . والتميز الذى اعتبر مرة تميّزاً مطلقاً بين الحى وغير الحى ، يتحوّل إلى تميز نسبى ، والحياة كما تفصح عن ذاتها فى الكائن العضوى نراها فحسب شكلاً متخصصاً من الحياة الكلية .

« إن تصور المادة ميتة أو قاصرة قصوراً ذاتياً ينتمى إلى نظام للفكر نشأ تماماً من المعرفة الحديثة . فإذا كانت دراسة الفيزياء قد علمتنا شيئاً ، فهو أنه ليس ثمة فى أى مكان فى الطبيعة جمود أو همود . فالكل يرتجف بالطاقة .

« إن القوة اللامتناهية الأزلية التى تتبدّى فى كل نَبْضَة من نبضات العالم ليست شيئاً آخر غير الله الحى ... والمصدر الدائم للظواهر ليس شيئاً آخر غير القوة اللامتناهية التى تقيم الحق . فإذا كنت لا تستطيع أن تجده بالبحث فضع ثقتك فيه فلن تقهرك أبواب الجحيم ، ذلك لأنه لا الحكمة ولا العقل ولا المشورة تقف فى وجه السرمدى » . (1)

نعم قد يظن كل من استمع إلى « فيسك » أنه عاد إلى إيمان آبائه ، ذلك لأنه وإن كان أسلوب عرضه لفلسفته الكونية قد تغير بعض الشىء ، فإن روحه كانت

---

(1) Fiske : The Ides of God, pp. xxv – xxviii, 149—150, 166—167.

مسيحية ، ومقصده كان للتوفيق . فحتى أنصار الفكر المتعالى الذين كانوا يجتمعون « بالكونكورد » لم يكن فى استطاعتهم أن يتشاجروا معه .

وكان تأمل « تشارلز ساندرز بيرس » الكونى من طابع مختلف بالمرة ، ذلك أنه وإن كان قد درس بعناية المذاهب الأوربية ، وبخاصة المذاهب الألمانية ، فقد نهض بمراجعات طريفة ورائعة فيها ، اكتسبت أهمية تاريخية رغم أنه فى عصره كانت هذه المراجعات مغلّفة بألوان متنوعة من الغموض . ويلوح أنه بدأ فى صياغة مذهبه تحت تأثير «شيلنج» .

«لقد ولدت ونشأت بجوار «الكونكورد» أعنى كمبردج فى العهد الذى كان فيه « إمرسن » و « هدج » ، وأصدقاؤهما يبذرون الأفكار التى تلقوها من « شيلنج» والتى تلقاها «شيلنج» من «أفلوطين ومن«بويهم» ،ومن — علم الله — أية عقول أذهلها تصوّف الشرق الهائل . ولكن جو كمبردج كان يحمل كثيراً من المطهر" ضد مذهب الفكر المتعالى فى «الكونكورد» ، ولست أعلم أننى قد أصابنى شىء من هذا الوباء . ومع ذلك فمن المحتمل أن بعض الأنبوبيّات ، وأن شكلاً بسيطاً من المرض قد سرى إلى نفسى على غير علمى ، وأنه الآن بعد كمون طويل قد ظهر على السطح وقد عدلته تصورات رياضية وخبرة بالبحوث الفيزيائية » . (١)

أخذ « بيرس » عن المثالية المطلقة فكرة ثورية ، مختلفة تمام الاختلاف عن التطور الشائع عن « النمو » أو « الانتشار » . فالعالم الذى كان فى البداية مجرد فوضى ، يغدو تدريجياً منظماً معقولاً باكتساب « عادات الذهن » . وثمة مبادىء ثلاث تحكم هذه العملية :

---

(١) Charles Hartshorne & Paul Weiss (ed): Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Cambridge, 1931—35), VI, 87.

١ — التلقائية ، والحرية ، والتنوّع ، والصدفة . فلدى العالم ميل نحو « المغامرة » وممارسة الصدف ، وليس هناك فى أعمال الطبيعة ما هو محدد بدقة تحديداً كاملاً . وقد ظن « بيرس » أن عنصر الصدفة هذا أو التلقائية عنصر واضح على الخصوص وهام فى بناء وسلوك البروتوبلازما ، ومن الجلى أن هذا الجوهر الحى وهو « ماهية الإنسان الزجاجية » قادر على التعلم ، وعلى تشكيل العادات ، ولكن ليس ثمة سبب لافتراض أن النسيج الحى وحده هو الذى يشكل العادات .

٢ — والاتساق والقانون والاستمرار ، هى المبدأ الثانى ، فالتلقائية الأولى تخلى الطريق للانتظام . يتحرك الأفراد معاً فى توتر متبادل أو « نضال » وكل منهم يأخذ دوره ، وقانون عدم فناء المادة ليس بأية وسيلة شاهداً على نظام آلى خالص ، بل على العكس من ذلك بقدر ما يكون هذا القانون منظماً بقدر ما يكشف عن سمات عقلية .

٣ — والعموم ، والعادة ، والتمثل ، والأنواع ، هذا العامل فى التطور يفسر اتجاهه . فالانتظام ينمو أو « ينتشر » . و « بيرس » يسوى بين انتشار أو عموم الحركة المنتظمة فى الطبيعة وبين نشأة التصورات أو الكليات فى الذهن . فالجذب الطبيعى الذى ينسق الأشياء فى أجناس أو أنواع هو المبدأ الجذرى للتطور : انه « الغرض ، الرغبة أو « الحب التطورى » ، وهو مثل الحب الأفلاطونى ، مصدر المعرفة ، مادام يستهدف العموم .

« التطور ليس شيئاً أكثر أو أقل من العمل من أجل غاية محددة . فليس ثمة أجناس يمكن أن تكون أشد جوهرية أو أوسع نطاقاً من تلك التى يحددها هذا الغرض . فالغرض هو رغبة فعالة . وعلى ذلك فالرغبة هى دائماً عامة ، أعنى أنها دائماً نوع ما من شيء أو حادثة مرغوبة ، على الأقل إلى أن يغدو عنصر الإرادة ، الذى يمارس دائماً على موضوع فردى على مناسبة فردية ، أقول ، إلى

أن يغدو هذا العنصر متسلّطاً إلى حد التحكم فى طابع تعميم الرغبة . وعلى ذلك، فالرغبات تخلق الأجناس ، وأجناساً واسعة إلى أبعد حد . ولكن الرغبات تغدو فى متابعتها للأجناس أكثر نوعية » [1].

لقد فسّر « بيرس » النظرية الداروينية عن الانتقاء الطبيعى فى نطاق « مجرد تنوعات عرضية » و بذل محاولة ضئيلة للتوفيق بينها و بين نظريته فى الحب التطورى.

وفى وجه كل هذا التأمل الكونى والتطورى كان هنالك على الأقل معارض متين بين الفلاسفة العلميين الأمريكيين ، ذلكم « تشونسى رايت » من « نورثامبتون » ، بمساشوستس ، وهو عالم رياضة ، وواضع التقويم الملاحى ، وكان سكرتيراً مسجلاً للأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم ، ومحاضراً بهارفارد فى فترة ما ، وعضواً « بنادى الميتافيزيقا » المشهور ، وتلميذاً وفياً لكل من « مِل » و« داروين » . وقد جرت بين « رايت » و « بيرس » مناقشات عديدة طويلة حول التفسير الفلسفى للعلم الطبيعى ، « بيرس » يناضل من أجل الواقعية والغائية، ونظريته العامة فى أن التطور هو انبثاق النظام من الفوضى ، و « رايت » يحاول أن يقنعه بأنه ليس هنالك نمط فى التاريخ العالمى ألبتهم إلا « الطقس الكونى » ، وأن الداروينية لا يجب أن تفسر على أنها منهج عام للتطور ، بل على أنها تطبيق خاص لمذهب المنفعة العامة فى تشكلات البقاء البيولوجى . ودافع « رايت » دفاعاً دقيقاً عنيداً عن صورة تجريبية لعلم الطبيعة ، وعن نظرية منفعة عامة فى الأخلاق والغايات . وقد عبر فى أحد مقالاته الأولى تعبيراً جميلاً مجملاً عن تصوره العام للعالم وللحياة الإنسانية أيضاً :

« إن الإنسان ليجد نفسه فى كل مكان منعكساً فى الطبيعة . فهو عنيد ، متقلّب ، يسعى دائماً للراحة ، تستفزه على الدوام شرور جديدة ، معظمها يخلقها

(١) Hartshorne & Weiss : op. cit; I, 205—206.

هو نفسه — فهو يحمى هذه الحياة الجزئية لطبيعة متهافتة و يعتز بها ، ييبسّها ويدمّرها ، وهو عاجز بنفسه عن خلق قُدُرات جديدة ، بل يغذى القدرات المتروكة بالنجاح و يثير فيما بينها العدوان ، فهو يرى أن النشاط المنتج فى حياته مرهون بقتال العناصر . فقواه ووجوه نشاطه مرتبطة بقدراته الروحية ارتباط الحركات غير العضوية بحياة منظمة . إن بعث طبيعته الأسمى هو أشبه بخلق ، سرى ، مباغت ، متناقص . فالريح تعصف حيث تشاء ، ومن ثم تسمع صوتها ، ولكنك لا تستطيع أن تذكر من أين تأتى ، و إلى أين تذهب »[١] .

وفى فقرة كانت موجهة دون ما ريب ضد نظرية « بيرس » فى التطور ، و إن كانت الإحالة فيها على « أنكساغوراس » ، نقد « رايت » نظرية فوضى أولى ، وأيد اعتقاده فى فوضى « راهنة » .

« من الشائع أن نتحدث عن «أنكساغوراس» باعتباره أدخل فى فلسفة الطبيعة «العقل» أو الذكاء كعامل مستقل ، ولم يرأحد بهذا الشيوع أنه قد أدخل مع هذا ، وكنقيض له فكرة لا يزال لها طابع أشد تميزاً ، هى فكرة مادة لا متحددة أولى . والعقل عند «أنكساغوراس» المناقض للمادة اللامتحددة ليس هو العقل عند علماء الطبيعة وعند أنصار مذاهب وحدة الوجود . إن المادة اللامتحددة الوحيدة التى تأملها أنصار المذهب الذرى القدامى هى المادة التى كانوا يرونها موجودة دائماً حولهم ، مادة وجدت دائماً فى السياق الراهن المختلط غير المتحدد ، فى أى وقت ، للعالم ككل »[٢] .

كان « رايت » يعتقد فى عمليات دورية ، فى تيار تطور عام . وقد ظن أنه

(١) Chauncey Wright: «The Winds and the Weather», The Atlantic Monthly, I, (1858), 279.

(٢) ص ٣٨٢ من : Chauncey Wright : Philosophical Discussions (N. Y. 1877).

يلزم تفسير هذه العمليات الدورية على أساس مبادىء آلية . فقد حاول مثلاً أن يفسر نشاط المجموعة الشمسية على أساس الديناميات الحرارية البسيطة . وقد كتب في غير ما لبس ضد نظرية التطور ، وضد نظرية « سبنسر » بوجه خاص :

« نحن نرتاب ارتياباً شديداً في أن قانون التطور سيفشل في الظهور في ظواهر لا ترتبط ارتباطاً مباشراً أو بعيداً ، بحياة الكائن العضوى الفرد ، أو بالمنشأ الذى يكون هذا القانون تفسيراً مجرداً له . ومع أن هذا الرأى قد يبدو متناقضاً، فإننا نميل إلى تقبل نظرية أرسطو التى قلما توضع موضع الاعتبار ، والتى تلغى النظر الكونى من مجال البحث العلمى ، وترد الظواهر الطبيعية فى علاقاتها الكونية إلى إفصاحات متنوعة إلى ما لانهاية (دون نزعة مكتشفة فى الشكل) من علل وقوانين بسيطة ومطردة فى عناصرها الأخيرة ، أقول نميل إلى تقبل هذه النظرية على أنها أصح زعم وأوثقه »[1] .

ومع أن « رايت » قد أسقط القيمة العلمية للتأمل الفلسفى ، فإنه يدافع عنه كعمل إنسانى المغزى ، جنباً إلى جنب مع الدين والأخلاق والفنون . فينبغى تقدير هذا التأمل كما يقول : « لما فى بواعثه من عزة ، وللقيمة التى يوجهنا إليها ، أكثر من قيمة ما نحققه بالفعل . فإدانة هذا المسعى لأنه يفشل فى إنجاز ما ينجزه العلم، هو إدانة ما شكّل فى الطبيعة البشرية ، العادات والأفكار ، والارتباطات التى يعتمد عليها كل ما هو أفضل فينا . . . إن اللاهوت كان فلسفة تطورت من أجل الدين أو الشعور الدينى ، والميتافيزيقا نمت من أجل اللاهوت ، فكلاهما تستهدف الحقيقة . وكلاهما حدَّده نفس الحب للبساطة والوحدة فى المعرفة ، الذى يحدد كل بحث عن الحقيقة ، ولكن أحداً منهما لم يُعن بالحقيقة البسيطة وحدها . وحين سعى الإثنان لحقيقة الواقع وحدها ، انحطّا معاً إلى التكلف والفراغ »[2] .

---

(١) نفس المصدر السابق ص ٧ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٥٢ .

« هنالك أخلاق تساق من العلم كما أن هنالك علماً يساق من الأخلاق . فربما كان من الانتكاس الفكرى المألوف أن نستريح من المجهود العلمى بدلاً من التسامى الغامض فى التأمل التالى ، ولكنى رغم ذلك أنهض بهذا الجهد ! فكم يكون الاستقراء فى صبر واستخدام الحكم ، أفضل بكثير للحقيقة من القياس فى طاعة وفى مذلة ومن الخضوع للحكم ؟ .

مثل هذا السعى إلى الحقيقة سعياً صبوراً دءوباً يسمى أحياناً — تسمية باطلة — مذلة . إنه كبرياء معقول، ومع ذلك فإذا هبط إليه ميتافيزيقى، فربما نُظر إلى عمله هذا على أنه عمل مذلة. ليس مذلة أن يسير المرء و يتسلق حين يرى بوضوح أنه لا يستطيع أن يطير ، إن هذا ببساطة ليس إلا حساً سليماً » [١] .

٢ — البيولوجيا التأملية :

شغلت مشكلة تفسير الانتقال من الغريزة إلى العقل فى كنف النظرية الداروينية، «داروين» نفسه ، وقد أفضى بما يساوره من شواغل فى هذا الصدد إلى أول تلميذ أمريكى متحمس له ، أعنى «تشونسى رايت». وكان «داروين» ميالاً لحل المشكلة فى نطاق تنوّعات اللغة التى ترجع إلى «انتقاء لا شعورى» . وفى هذا الصدد كتب إلى « رايت » : « لما كان ذهنك غاية فى الوضوح ، ولما كنت تلاحظ بغاية العناية معنى الألفاظ ، فبودّى لو انتهزت الفرصة الملائمة للاحظة متى يمكن القول فى صحة بأن شيئاً ينتج من ذهن الإنسان » [٢] . وقد بدأ «تشونسى

(١) ص ٦٥٢ من :

Letters of Chauncey Wright (Cambridge, 1878).

(٢) أنظر :

Philip, P. Wiener, «Chauncey Wrigt, Darwin and Scientific Neutrality», Journal of the History of Ideas VI, (1945), 34.

رايت » العمل فوراً وأخرج بحثه الممتاز « تطور الوعى بالذات» . ولئن كان هذا البحث قد باء بالفشل فى الإجابة على مشكلة «داروين » فقد زوّد علم النفس التجريبى فى أمريكا بمنبّهٍ قوى . كانت حجة «رايت» محاولة للجمع بين مذهب المنفعة العامة و بين الانتقاء الطبيعى . ودون أن يدعى ظهور « ملـكات » جديدة فى أسلاف الإنسان من الحيوانات ، ظن أنه يستطيع أن يفسر ظهور اللغة والعقل على أساس افتراض أن الملـكات القديمة (و بخاصة الذاكرة والخيال) قد استخدمت استخدامات جديدة بسبب تغيرات البيئة. فالصور أو الإيماءات يمكن أن تـكون أدّت وظيفتها كعلامات دون أن تـكون موجهة قصداً إلى هذا الغرض ، ومن عادة ابتكار العلامات يمكن أن ينشأ بالطبع (وبخاصة فى الحيوان الاجتماعى) الاستخدام الواعى للعلامات وأخيراً الوعى بالذات . ذلك لأنه و إن كان الوعى يتجه بالطبع إلى الخارج فهو « نشيط فى ذاته » بدرجة كافية لجذب انتباه متميز ، ومن ثم لإثارة نمط من الفعل أعنى التفـكير .

« فالتفـكير يمكن أن يكون على نحو ما سلف ، لا كما اعتـبره معظم الميتافيزيقيين فيما يلوح ، ملـكة جديدة من الأساس فى الإنسان ، وهى مبدئية كالذاكرة نفسها ، أى قوة الانتباه المجرد ، أو وظيفة العلامات والصور الممثلة فى التعميم ، ولـكنها يمكن تحديدها بمقابلتها بالملـكات العقلية الأخرى ، بطبيعة موضوعاتها . وفى جانبها الذاتى ، يمكن أن تتألف من نفس الملـكات العقلية — أعنى الذاكرة ، الانتباه ، التجريد — كتلك التى تستخدم مبدئياً فى الحواس . ويمكن أن ترتبط بما تزوّد به هذه الحواس الذاكرة ، ولـكن قد تعمل مستقلة عن أية أوامر من التجمع والتعاقب تصدرها تلك ، كما تفعل الحواس العديدة ذاتها بعضها مع البعض الآخر[1] » .

---

(١) ص ٢١٧ :
Chauncey Wright : Philosophical Discussions (N. Y. 1877).

إن أميز ما فى هذا البحث ، هو تقدير « رايت » للاختلاف بين الوعى بالذات ، ومجهوده الجاد لتفسير الأخير ، بينما شغل معظم معاصريه بالأول .

وقد استمد « رايت » الشجاعة من « داروين » فتصور نمطاً جديداً لعلم العقل ، وغائية جديدة ، يمكن أن تقيم الوعى ، والعادات والسلوك ، والأخلاق فى حدود منفعتها لبقاء الجنس أو « لأعظم قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » . هذا العلم هو تأليف بين مذهب المنفعة العامة ومذهب « داروين » .

لقد كان لفلسفة التطور الإبداعى التى بسطها « جوزيف لوكنت » نفوذ أكسب نظرية التطور تقديراً فى المجتمع الغربى الطليعى . وكان « لوكنت » خريجاً من كلية الجراحين فى مدينة نيويورك . وكان طالب بحث فى « هارفارد » تحت إشراف « أجاسيز » و « جراى » . ثم قام بأعمال إنشائية فى الجيولوجيا فى المجال التطبيقى ، وفى التفسير النظرى . وقد عاش ، ودرس واستكشف فى أقاليم واسعة متناثرة ، فى الشمال ، والجنوب ، والغرب ، وقد كان أعظم نفوذ له فى جامعة كاليفورنيا ، حيث علم من سنة ١٨٧٤ إلى أن مات سنة ١٩٠١ . و بصرف النظر عن مكتشفاته العديدة فى الجيولوجيا ، فقد كان يعتبر المساهمة العملية الرئيسية له نظريته عن تحويل القوى ، التى نشرها سنة ١٨٥٩ تحت عنوان « الارتباط الوثيق للقوة الفيزيائية ، السكيمائية ، الحيوية » . وفى الفلسفة كان إماماً متحمساً من أئمة النظرية العامة للتطور . وفى أيامه الأولى دافع عن نظرية « أجاسيز » فى « التطور » ضد نظرية « داروين » الجديدة فى « التطور بالاشتقاق » . ولكن تحت تأثير دراساته فى الاستمرار والتحول غدا داعياً متحمساً للتطور الجديد مفسّراً على أنه عملية خلق مستمر بإرادة كامنة فى الطبيعة .

وقد نادى قائلاً بأن التطور : « هو بحق ، أخبار سعيدة ، لسرور عظيم ، سيكون للشعوب كلها . فالويل لى إذا لم أدع بالبشرى . و يمكن أن يظهر أن

كل مضامين العلم التي تبدو مادية متعارضة مع الدين قد عكسها هذا الطفل الأخير من أطفال العلم، أو بالأحرى تلك الإبنة التي أنجبها زواج العلم والفلسفة» (١)

وقد اعتبر التطور لا مجرد استقراء صائب من وقائع الجيولوجيا والبيولوجيا بل كمبدأ بديهى من مبادىء العلم، من حيث كونه قانوناً للعلية فى الزمان، كما أن الجاذبية هى قانون العلية فى المكان.

« التطور يقينى يقيناً مطلقاً... التطور كقانون لاشتقاق أشكال من أشكال سابقة، التطور كقانون للاستمرار، كقانون كلى للصيرورة. بهذا المعنى ليس التطور يقينياً فقط بل هو بديهى أيضاً.. إن الرباط بين الأحداث المتعاقبة فى الزمان (العلية) أشد يقيناً بكثير من الرباط بين الموضوعات المتساوقة فى المكان (الجاذبية) ، فالأول حقيقة ضرورية ، والثانى يصنف عادة كحقيقة اتفاقية» (٢) .

ويتتبع « لوكنت » تفرد الطاقة بشخصيتها من « المادة الخام » من خلال الحياة إلى « الروح » والوعى بالذات . وتشخص الحياة يبلغ ذروته فى الإنسان ، وتشخص الروح فى « الشخص الإلهى » للمسيح . وإذا نظر إلى كل حجج « المخطط المنفصل » فى ضوء هذا « المخطط الكلى » ، غدت ولا حاجة بنا إليها ، وكل شر يرى فى النهاية خيراً . وقد دعا « لوكنت » هذه النظرية « المثالية التطورية » ومع أن تلميذه « جوزيا رويس » نبذ كثيراً من قسمات هذه النظرية وحماسها ، فقد كان لها نفوذ من حيث الشكل على عرض « رويس » الخاص للمثالية .

---

(١) ص ٣٣٦ .

The Autobiography of Joseph Le Conte; ed. by William Dallam Armes (N. Y. 1913),

(٢) ص ٦٥ — ٦٦ من :

Joseph Le Conte : Evolution; Its Nature, Its Evidences, and Its Relation & Religious Thought, 2nd ed, revised (N. Y. 1894).

وثمة عالم آخر من علماء البيولوجيا استغرق في الفلسفة ، هو « إدوارد دريفكر كوب » (١٨٤٠ — ١٨٩٧) وهو من « جماعة الكويكرز » في بنسلفانيا. وقد كان عالم حفريات، وأستاذاً بجامعة بنسلفانيا ، ومستكشفاً في بعثات استكشافية علمية غربية عديدة ، وكان بطلاً متأخراً من أبطال نظريات «لامارك» في علم الحياة . وكعالم طرح التأمل الأولى ، وحاول ، كما قال ، أن «يفصل الحقيقة عن الميتافيزيقا » ، ولكن تأملاته عن « أصل الأصلح » الذى كان في نظره فرضاً علمياً خالصاً ، كانت في نظر علماء الحياة زملائه جولات في استدلالات ملتبسة مؤسسة على افتراضات غير قابلة للتحقيق . وقد أطلق هو نفسه على نظريته عن « فرض عقل أول أو وعى » تطوراً ميتافيزيقياً . ولكنه ظن أن لديه دليلاً طبياً عليها . ففي ذهنه كان الأمر تأسيساً لعلم نفس تطورى كما كان تأسيساً لربوبية علمية . وقد ظن من الجوهرى لنظريته في التطور أنه ينبغى تفسير عمليات النمو العضوى على أنها عمل قوى باطنية أكثر منها مجرد نتيجة « للانتقاء الطبيعى » بواسطة البيئة .

وتبعاً لذلك فسر « كوب » « أصل الأصلح » بافتراض نمط وحيد من الطاقة سماه « قوة النشوء » أو الطاقة المتدفقة والتى كان لها قوة ممتازة تعوض التبدد العادى للطاقة أو العامل الآلى . هذه القوة ، التى تكشف عنها الخلايا الحية حين تنقسم والتى تفضى إلى نمو الكائنات العضوية ، تجعلها معادلاً للوعى ، الإرادة أو العقل ، وعلى ذلك يظهر العقل أولاً كميكانيزم متكيف ، يمكن الكائن العضوى خلال مجهود شعورى من نمو العادات المفيدة لبقائه .

لقد نمى « كوب » هذه النظرية لا كلاهوت طبيعى فحسب بل أيضاً كمبدأ لتفسير التاريخ أو « تطور الأخلاق » .

« إن الكيفيات الأخلاقية المنظمة لا يمكن أن تتعالى تعالياً سوياً في

القوة ، كبواعث للفعل الإنسانى ، تلك التى تضمن البقاء الفيزيقى للإنسان . إن خطوط القوة (المغنطيسية) عند الناس ، الذين يغلب عندهم صفات التعاطف والكرم ، لا مفر أن تغدو منعدمة. فالتطور لا يمكنه أن ينتج أى نمو أعلى فى الجنس (أياً كان ما يبدو أحياناً للأفراد) أكثر من تعادل بين هاتين الطائفتين من القوى. ووراء هذا ، تنظيم الملكات الاجتماعية للمخ يجب دائماً أن تكمن فى الجنس ، بحيث أننا لا نستطيع إلا أن نتوقع الوصول إلى توازن بينها و بين أشدها أنانية ، ويكون هذا أعلى نتيجة لتطوير غير معضّد . وفى هذا الموقف يعلق الحكم بين الطائفتين المتقابلتين للبواعث، ولا يجب أن يظل مشكوكاً فيه بوجه عام ما إذا كان الفعل الناتج صحيحاً سليماً أو العكس . . . ومن ثم يبدو أنه ليس هنالك أية ملكة منظمة لعدالة إيثارية تكفى ذاتها بذاتها يمكن أن تشتق بعملية التطور العقلى . النتيجة هى بالأحرى صراع مستمر بين العدالة واللاعدالة » [(١)] .

ههنا لمسات جريئة لصورة تخطيطية للنظرية التكوينية فى الذكاء التى كان عليها أن تلعب دوراً بالغ الأهمية فى الفلسفة الأمريكية فيما بعد . لقد كان « كوب » مثقلاً بالدفاع عن هذه النظرية للقوة المتكيفة الوعى ضد الاعتقاد السائد فى التوازن السيكوفيزيقى [(٢)] . وفى دفاعه أظهر أنه كان على بينة تامة بأهمية آرائه بالنسبة للفلسفة الأخلاقية وعلم النفس معاً . وهو مثل « وليم جيمس » رأى فيهما أساس الاعتقاد فى الحرية وفى أن كل نشاط فهو نشاط نفسانى ، ولكن اهتمامه الأكبر كان منصباً على عرضهما كتفسير وظيفى للشعور .

---

(١) ص ٢٣٧ — ٢٣٨ من :

Edward Drinker Cope : The Origin of the Fittest (N. Y. 1886).

(٢) فى مناقشة مع « إدموند مونتجومرى » .

٣ — الفلسفة التكوينية الاجتماعية

« لا يمكن فى فترة وجيزة جداً أن نفهم أن العلم واحد ، وأننا سواء بحثنا فى اللغة ، فى الفلسفة ، فى اللاهوت ، فى التاريخ أو فى الفيزياء فإننا نتناول نفس المشكلة ، وقد بلغت الذروة فى معرفتنا بأنفسنا . فالكلام يعرف فحسب من حيث ارتباطه بأعضاء الإنسان ، والفكر من حيث ارتباطه بمخه ، والدين كتعبير عن آماله ، والتاريخ كسجل لأعماله ، والعلوم الطبيعية كقوانين يعيش فى ظلها . فلا زال على الفلاسفة ورجال اللاهوت أن يتعلموا أن الواقعة الفيزيقية تبلغ من القداسة مبلغ المبدأ الأخلاقى. إن طبيعتنا تتطلب منا هذا الولاء المزدوج »[١] .

بهذه الكلمات رحب الأستاذ «أجاسيز» ببحث « داروين » فى «التعبير عن الإنفعالات فى الإنسان والحيوان » وأضاف « إننى لا أملك إلا أن أبتهج لأن المناقشة قد اتخذت هذا الاتجاه ، بقدر ما اختلف على طريقه علاج الموضوع ». لقد كانت تلك الوصية الفكرية لعالم الثبات العجوز لجيل تطورى ، تضع أمامه أهداف تجديد فلسفى . ذلك لأنه إذا كان العلم واحداً ، فإن المعرفة الطبيعية يلزم أن تقود إلى المعرفة بالذات . لهذه المهمة جلب علم الحياة الجديد أدوات رائعة للتحليل : « التكيف بالبيئة» « التنوع التلقائى » « الصراع على الوجود » « القيمة الباقية » . تلكم كانت تصورات فيزيقية غائية فى آن واحد ، يمكن فى يسر أن تطبق على جميع أطوار الثقافة وعلى نقد جميع النظم . وبذلك زوّد المنهج التكوينى رجال الأخلاق والعلماء الإجتماعيين ببرنامج نَقَلَ مركز الاهتمام التطورى من مشكلات أصل الإنسان ومن الخطط الإلهية إلى مشكلات الحياة اليومية والمجتمع المعاصر .

---

(١) Louis Aggassiz, «Evolution and the Permanence of Type», The Atlantic Monthly, XXXIII, (1874), 95.

ومن ثم نما بسرعة علم جديد هو علم النفس الاجتماعى ، والتفسير التكوينى للمنطق واللغة وللعرف وللقانون ، كأمثلة للتكيف العضوى لمطالب البيئة الإجتماعية وكنتيجة للظروف المتغيرة . وإن ما جعل لمهمة علم النفس الاجتماعى التكوينى مغزاها الخاص هو فشل الجيل الأسبق من الطبيعيين فى أخذ التطور الإجتماعى مأخذ الجد . فجميع الحيوانات كانت تعتبر فى صراع جوهرى ، كل منها من أجل وجوده ، وحتى فى داخل النوع الواحد . وكل كائن عضوى كان جزءاً من البيئة المادية الخارجية لكل كائن عضوى آخر . وقد كان مصدر الصراع فى نطاق فردى حتى من أولئك الذين كانوا مهتمين اهتماماً رئيسياً بنظرية بقاء الأنواع أو « الأجناس المأثورة » . وقد صدق هذا بوجه خاص على أنصار « سبنسر » ، ذلك أن علم الإجتماع السبنسرى الذى ظهر فى مستهل السبعينيات شكّل مبدأ الفردية السياسية والاقتصادية فى نطاق «البقاء الأصلح» ، ومن ثم فقد كان «باجيهوت» أصدق حين أطلق عليه « الفيزياء الإجتماعية» والذى سمى لسوء الحظ «الداروينية الإجتماعية» . ورغم جهود « هاكسلى » الضخمة ، فقد حكم الناس على علم الحياة عند « داروين » بأنه يفضى حتماً إلى علم الاجتماع السبنسرى .

وكان الحال فى الولايات المتحدة أبعث على السخرية منه فى انجلترا ، ذلك لأن أشهر تلاميذ « سبنسر » الأمريكيين « چون فيسك » ، قد طرح أشد أشكال أخلاق البقاء للأصلح جرأة ، وحول النظرية التطورية إلى اتجاهه الخاص الإجتماعى والإيثارى والدينى . وبقى أن يصبح « يانكى » آخر بطلاً لعلم الإجتماع السبنسرى . هذا البطل هو « وليم جراهام سمنر » أستاذ علم الاقتصاد والاجتماع فى كلية « ييل » . ففى سنة ١٨٧٩ فى وجه الكساد العام كان يحاضر الجمهور على ما يلى :

« إذا كنا لا نرضى عن البقاء للأصلح ، فأمامنا معادل واحد ممكن ، وهو

البقاء لغير الأصلح . فالأول هو قانون الحضارة، والثانى هو قانون « ضد » الحضارة. ولدينا الخيار بين الإثنين ، أو يمكننا أن نواصل — كما كان شأننا فى الماضى — التأرجح بين الإثنين، ولكن لن يجد إنسان أبداً خطة ثالثة — الأمنية الاشتراكية — خطة إطعام اللا أصلح والتقدم مع ذلك فى الحضارة »[1] .

كان « سمنر » يشير بالطبع لا إلى علم الاجتماع السبنسرى فحسب ، بل وإلى أخلاق اليانكى التقليدية أيضاً ، فى الاعتماد على النفس ، والاقتصاد ، والزكاة : « دع كل إنسان أن يكون رصيناً ، مجتهداً ، فطناً ، وحكيماً ، ويربى أطفاله على هذا النحو ، فسينعدم الفقر فى أجيال قليلة »[2] . وحين اكتسى الاقتصاد الإسكتلندى القديم برداء الداروينية الاجتماعية عند « زولف » ، كان من بالغ الأهمية للدعاة الطبيعيين الأخيار ، أن ينقذوا أنفسهم بالإتجاه بدرجة أشد إلى مذهب « داروين » الاجتماعى .

وقد جعل المشكلة أشد حدة نشأة علم النفس الجديد عن « الذكاء الحيوانى » وهو الذى نزع إلى نقل كل فلسفة العقل إلى نظرية « التفكير الإنتقائى » . ولم يعد الشعور يفسر كملكة تستقبل استقبالاً سلبياً الانطباعات الخارجية أو تحدس بالواقع، وإنما فسرت تفسيراً « وظيفياً » بأنها تتحالف مع ميكانيزم الشعور الحسى للكائن العضوى لانتقاء الوسائل الصالحة لإرضاء الحاجات العضوية ، ومن ثم أصبح ملائما بالطبع للانفعالات ؛ والانفعالات ذاتها هى — إما عملياً أو « أثرياً » — ميكانيزمات للتكيف وأسلحة للبقاء . وحين ظهر كتاب « وليم جيمس » « أصول علم النفس » سنة ١٨٩٠ ، غدا هذا التصور للعقل ، كنمط للسلوك فعال وانتقائى ، شائعاً ، وفى نفس الوقت زود علم النفس بالطموح فى أن يكون كما قال « جيمس

---

(١) William Graham Sumner, Essays ed. by. A. G. Keller & M. D. Davie (New Haven, 1934), 11, 56.

(٢) نفس المصدر السابق I, 109

علماً طبيعياً . مثل هذا التصور لطبيعة الذهن كان له أثره فى علم الاجتماع الفردى . ذلك أنه بدلاً من الزعم القديم فى أن الذهن يستهدف العقل ، والعقل يستهدف الحقيقة ، أصبح من الضرورى عندئذ تبرير ذات مقولات العقل ، والمناهج العلمية نفسها « كتنوعات » تخدم العملية البيولوجية للانتقاء الطبيعى . لقد استخدم «جيمس» مذهب « داروين » استخداماً فعالاً ليقوض نظرية « سبنسر» بأسرها وهى أن الذهن يتشكل بقوى خارجية وأنه يعيد نظام التجربة . إن ذهن الإنسان ، تبعاً «لجيمس» هو نتاج سلسلة من التغيرات التلقائية ، ولا يمكن تفسير أحد منها فى حدود القانون الطبيعى . إن التغيرات تأتى ، لا ندرى كيف ، ولكنها ما تكاد تنتج حتى تقيمها البيئة ، وتبقى التغيرات المفيدة . و يذهب «جيمس» إلى حد تصور محاولات الإنسان المتنوعة لابتكار أساليب مفيدة لتفسير العالم ، كصراع بين المحاولة والخطأ العقلى عند الإنسان و بين « السياق الخارجى » وفى هذا الصراع يثبت أن الطرائق « العلمية » فى التفكير هى « المجانسة » ومن ثم فهى الباقية .

«إن غرابة هذه العلاقات بين موضوعات تفكيرنا التى تلقب بأنها «علمية» هى أنها و إن لم تعد نسخاً منتجة باطنياً من السياق الخارجى ، أكثر من كون العلاقات الأخلاقية والجمالية كذلك ، فإنها لا تصطرع مع ذلك السياق ، ولكنها ما تكاد تنبع من نشاط القوى الباطنية حتى نجدها — بعضها على الأقل ، أعنى تلك العلاقات التى بقيت فترة كافية لكى تسجل — متجانسة مع العلاقات الزمانية والمكانية التى تؤثر فيها انطباعاتنا .

« و بعبارة أخرى ، مع أن مواد الطبيعة تستسلم استسلاماً بطيئاً متخاذلاً لترجمتنا لها فى أشكال أخلاقية ، وأسرع من ذلك للأشكال الجمالية، فإنها تستسلم استسلاماً أيسر وأكمل نسبياً للترجمة إلى أشكال علمية ، والحق أن من المحتمل أن الترجمة لن تنتهى أبداً . فالنظام الإدراكى لا يتراجع ، ولا بديله التصورى

الصحيح ينشأ ، بمجرد إصدار أمرنا بذلك . إنه فى معظم الأحيان قتال مستميت ، وأكثر من رجل من رجال العلم قال مثلما قال « جوهانز مللر » بعد قيامه بالبحث « الدم يلتصق بالعمل » ولكن نصر بعد نصر يجعلنا واثقين من أن عدونا هالك لا محالة .

إن التطلع إلى أن يكون المرء « علمياً » هو أشبه بصنم القبيلة بالنسبة للجيل الحاضر ، كل منا قد رضع منه مع لبن أمه ، بحيث أننا نجد من الشاق أن نتصور مخلوقاً لا نشعر به ، وأشق من ذلك أن ننظر إليه نظرة حرة على أنه غريب تماماً ، وأنه اهتمام ذاتى من جانب واحد كما هو شأنه . ولكن كأمر واقع ، قليل حتى من أبناء الجنس البشرى المصقولين أخذوا به ، لقد ابتكره جيل أو جيلان قبلنا »[1] .

ومن ثم فتبعاً « لجيمس » لا ينبغى صياغة التطور العقلى فى حدود القوانين الطبيعية ، بل فى حدود « صور عشوائية ، وأوهام ومنتجات عرضية لتغير تلقائى فى النشاط الوظيفى لمخ إنسانى غير مستقر إلى أبعد حد »[2] . ومن ثم فليس هنالك قوانين للتاريخ .

« ففى الأصل كانت كل هذه الأشياء ، وجميع النظم الأخرى ومضات عبقرية فى رأس فرد ، لا تدل البيئة الخارجية عليها بأية علامة . و إذا احتضن الجنس البشرى هذه الأشياء والنظم فقد غدت تراثه ، وهذه الومضات حوافز لعبقريات جديدة ، تنهض بابتكارات وكشوف جديدة ، وهكذا تتدحرج كرة القدم . ولكن أخرج العبقريات جانباً أو عدل فى جبلاتهم فماذا عسى أن تزودك به البيئة من اتساقات متزايدة ؟ لنتحدى السيد سبنسر أو أى شخص آخر أن يجيب . إن

---

(١) William James : The Principles of Psychology (N. Y. 1890), II, 639—640.

(٢) ص ٢٤٧ من : William James : The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy (N. Y. 1897).

الحقيقة الواضحة هى أن « فلسفة » التطور (متميزة من معلوماتنا الخاصة عن أحوال معينة من التغير) هى عقيدة فلسفية ، وليست شيئاً آخر . . . » [1] .

بهذا التصور الرومانسى للتاريخ الإنسانى ، وللقوى العقلية أضاف «جيمس» تنوعاً خاصاً به للفردية إلى الفلسفات الاجتماعية الداروينية . كان هـذا نقيضاً « لسمنر » ضد « سبنسر » ، وضد القانون الطبيعى ، وضد سياسة فتح الباب . ومع ذلك ، فإن هذا الموقف يمثل عائقاً اجتماعياً إلى أولئك الأخلاقيين الذين كان لديهم إيمان تطورى فى تقدم الحضارة .

وأول مساهمة جوهرية نحو علم نفس اجتماعى تسكو ينى جاءت من نظرية « جون فيسك » فى أن التطور قد اتخذ اتجاهاً « نفسانيا » . وقد نضج هذا المبدأ إلى حد بعيد بفضل « لستر . ف . وارد » . فى سنة ١٨٩٣ نشر كتابه « العوامل النفسانية للحضارة » ، وفيه ، كما بـيَّن هو نفسه، حاول أن يكمل بحثه «علم الاجتماع الديناى » (١٨٨٣) وذلك « بالارتفاع بالصرح إلى أعلى وبتعميق الأساس » . والأسس الأعمق قد استمدت من « شوبنهاور » ، وتعلية الصرح كانت محاولة لتطبيق نظرية القوى الاجتماعية فى حل المشكلات الاجتماعية العملية ، ومن ثم إرساء الأسس لعلم جديد سماه « مذهب التحسين ، علم إصلاح أو تحسين الدولة الإنسانية أو الاجتماعية » . وقد ساعد « شوبنهاور » « وارد » على فهم العلاقة الحقيقية بين الإرادة والعقل. وهو الآن يفسر الفعل الاجتماعى كفن وضعى تحركه قوة الإرادة أو الرغبة . فالعقل أو الذهن الموضوعى لا يسبق الإحساس أو الذاتية كما كان يسلم بذلك من قبل متبعاً علم النفس الترابطى ، و إنما يتبع القوى الذاتية للرغبة . ذلك لأن الذاتية أو الإرادة ، هى الواقع ، هى الحياة . وعلم نفس « شو بنهاور » هذا ، الذى كان فى عمومه مماثلاً لعلم نفس «جيمس»، زوّد «وارد»

(١) نفس المصدر السابق ص ٢٥٣ .

بفكرة أنه بعون الإرادة الاجتماعية أو النشاط الاجتماعى ، اتخذ التطور اتجاهاً جديداً :

« إن الإنسان إذ تحركه الرغبات مثلما تحرك الحيوانات الدنيا ولكن بدرجة أشد ، وإذ يسعى إلى تلك اللذات الأسمى والأعم ، وهى التى يطلق عليها فى مجموعها السعادة ، بذل بطريقة تكاد تكون لاشعورية مثلما هو الأمر عند الحيوانات الدنيا ، جهوداً متنوعة متعددة لاتنقطع يصحبها نشاط كلى مستمر لا يهدأ ؛ وينجم عن ذلك تغيرات واسعة المدى ، أصيلة ، وضخمة فى البيئة التى تكتنفه . وليست هذه التغيرات مفيدة دائماً ، وليست أعظم فائدة من التغيرات التى تحدثها مخلوقات أدنى ، ولكنها مع ذلك كانت فى جملتها تقدمية ، وكونت مجتمعة معاً مايعرف بالحضارة . وهذه التغيرات ليست فى ذاتها موضوعاً للطبيعة أو الإنسان ، فالمنتفع الحقيقى بها ، بقدر ما تجلب من نفع ، هو المجتمع ، وهو بصددها لا شخصى ، لا شعورى مثلما يجب تصور التطور كنتيجة من نتائج النشاط الحيوانى . . .

« إن ديناميه المجتمع هى فى الصميم ، نقيض لديناميه الحياة الحيوانية . فالعنصر النفسانى الذى تشير إليه يحل الفن محل الطبيعة . فإذا سمينا العمليات البيولوجية عمليات طبيعية ، فيجب أن تسمى العمليات الاجتماعيه عمليات مصنوعة . والمبدأ الأساسى فى البيولوجيا هو الانتقاء الطبيعى ، والمبدأ الأساسى فى علم الاجتماع هو الانتقاء المصنوع ، وبقاء الأصلح هو ببساطة بقاء القوى ، الذى يتضمن القضاء على الضعيف ومن الأفضل أن ندعوه كذلك . وإذا تقدمت الطبيعة من خلال القضاء على الضعيف ، فإن الإنسان يتقدم من خلال حماية الضعيف ، وهلم جرا دواليك فى كل جانب من جوانب الحياة . وتنعكس دلالات الألفاظ » [1] .

---

(١) ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ١٣٥ من :
Lester F. Ward : The Psychic Factors of Civilization. (Boston, 1893).

رأى « وارد » أن الذكاء ، أو كما يدعوه لأغراض المجادلة ، « الحدس » ليس ملكة تفكيرية ، ولكنه ملكة عملية ضارية بعمق فى بيئة اجتماعية ..

« فمع الإنسان فى الحالة الاجتماعية ، وإن كان بدائياً ، هنالك ممارسة للفراسة ، — هى فى ذاتها صورة من ملكة الحدس — وتنشأ عادة إعداد المؤونة للمستقبل . ولهذا أثره المباشر فى جعل مطالبه غير محدودة أمام شهيته المباشرة . ونتيجة ذلك أن رغبته فى وسائل البقاء ، بدلاً من أن تكون مؤقتة ، تغدو مستمرة . وسعيه إلى هذه الغاية لا يتوقف . . فالعاطفة ووسيلة إشباعها ، هما معاً من شروط تطور المجتمع ذاته ، وإذا قدرناهما تقديراً صحيحاً ، لوجدناهما أيضاً من العوامل القيادية فى الحضارة . ولكن هنا ، كما يلزم للإنسان أن ينازع أخاه الإنسان ، فثمة صراع يجرى على نحو ذلك الصراع الذى يجرى فى عالم الحيوان ، ولكن على صعيد عقلى أسمى ، هو صراع حقيقى من أجل الوجود .

« وفى هذا الصراع العظيم ، تلعب القوة الحيوانية بنصيب متناقص بينما يتزايد نصيب الذهن . فمكر الحيوان وفطنته فى مستواها الذاتى ، وإن كانا بارزى الأثر ، تحل محلهما شيئاً فشيئاً ، بوداى أرق وأمتن ، تنم عن نفس المبدأ النفسانى . ويعجّل بهذا السبق بدرجة عظيمة ، نشأة النظم ، واستقرار قواعد السلوك المطلوبة للحياة فى المجموعة . والأساليب الحيوانية الشرسة لم تعد تحتمل ، ولذلك ينبذها المجتمع بالانتقاء الطبيعى إن لم يكن بوسيلة أخرى »[1] .

وبهذه الطريقة شرح « وارد » عمل « الإرادة الاجتماعية » وقد زودته بدعامة جديدة للاعتقاد فى مثل « كونت » الأعلى عن « السوسيوقراطية » أو نشاط اجتماعى جماعى . فعلم الاجتماع الدينامى عنده لم يعد إذن معارضاً فعالاً لعلم الاجتماع عند « سمنر » و « چيد نجز » ولكنه ألهم أيضاً الجيل الشاب الأحدث

(١) نفس المصدر السابق ص ١٥٦ — ١٥٧ .

من علماء الأمريكان، ليتخلوا عن الإرادة التطورية المتفرضة التى نشرها «سبنسر».
وقد عزز أيضاً الجهود التى بذلها رجال اللاهوت المتحررون لتحويل الإيمان التطورى إلى مبدأ اجتماعى وضعى .

وقد ساهمت جماعة «شيكاجو» مساهمة أبقى فى التحليل الاجتماعى : « ألبيون سمول»، و «جون ديوى»، و « جيمس . هـ . تفتس » ، و «جورج . هـ . ميد» و «ى. توماس»، و «وتورشتين فبلن». وقد أكدوا مثل «بالدوين» ، والتكوينيين الأوائل ، الاختلاف الكبير بين التصرفات الاجتماعية أو العادات، و بين مجرد التكيف الفسيولوجى بالبيئة المادية . وقد أظهروا بالتحليل السلوكى أن العلاقات الاجتماعية تختلف اختلافا مطلقاً عن العلاقات الأخرى . فعلم نفس « التصرفات الاجتماعية » عندهم يزودنا بنظرة جديدة أصيلة للنظرية التكوينية للذهن .

ومساهمة « ديوى » الرئيسية نحو علم النفس الاجتماعى ، هى إظهار أهمية الاهتمامات المهنية والأخلاقية فى تطور التجربة الإنسانية . وفى سنة ١٨٩٤ بين أن «استر وارد» وتطور بين آخرين لم يأخذوا التحليل التكوينى مأخذ جد كاف، و إنما واصلوا فى غير ما نقد علم النفس السابق لداروين ، وفى سنة ١٩٠٢، سخر من استخدام « سبنسر » للخامة الأنثروبولوجية .

ووصف « توماس » تطور الاهتمامات المتنوعة للإنسان المتمدن من انشغاله البدائى « بالطعام والجنس » ، محاولاً أن يتتبع «الخيط الأحمر» للوعى من خلال الاختلافات المتنوعة للمجتمع : الأفكار ، النظم ، الاعتقادات ، المشاعر ، اللغة ، الفنون ، الأدب . بذلك أرسى أسس علم نفس أقرب إلى البيولوجيا و إلى السلوك الشعبى من علم النفس الذى قدمه «ڤنت» .

هذه الفكرة فى التحوّل من مركب الصيد والقنص خلال تغيرات الشواغل العملية ، وتطور الأنماط الجديدة للثقافة زوّدت شيكاجو بنمط جديد من علم

النفس الاجتماعى ، ولا نقول شيئاً عما يتضمنه من منطق تكوينى ، وعلم النفس الاجتماعى هذا قد طبقه فى آن واحد « ديوى » وزملاؤه على مشكلات التربية والأخلاق . فعلم الاجتماع الدينامى عند « ألبيون سمول » مثلاً ، تصور علم المجتمع كجزء لا يتجزأ من « النمو الاجتماعى أو الإصلاح » . وقد أظهر « تفتس » كيف أن مثل هذا المنهج التطورى فى الأخلاق يمكن أن يستخدم لإعطاء معنى جديد للنظرية المثالية فى التحقيق الذاتى . وقام « ميد » بأكبر مساهمة تفصيلية ومنهجية لهذه النظرية فى التشكيل الاجتماعى للأنا ، وذلك بتحليله للغة والعمليات الرمزية . وقد بدأ من نظرية « ڤنت » فى الإيماءات ، وطورها إلى نظرية اجتماعية أصيلة للفكر .

« مادام الكائن العضوى والبيئة يحدد كل منهما الآخر ، ويعتمد كل منهما على الآخر اعتماداً متبادلاً من أجل وجودهما ، فيترتب على ذلك أن عملية الحياة ، إذا فهمت فهماً ملائماً ، يجب أن تعتبر فى حدود علاقاتها المتبادلة .

« إن البيئة الاجتماعية مزودة بمعانى فى حدود عملية النشاط الاجتماعى ، فهى تنظيم من علاقات موضوعية ينشأ من علاقته بمجموعة من الكائنات العضوية ترتبط بمثل هذا النشاط ، فى عمليات التجربة الاجتماعية والسلوك . . إن علاقة العملية الاجتماعية للسلوك — أو علاقة الكائن العضوى الاجتماعى — بالبيئة الاجتماعية مماثله لعلاقة عمليات النشاط البيولوجى الفردى — أو علاقة الكائن العضوى الفردى — بالبيئة المادية البيولوجية .

« فالكائن العضوى الاجتماعى — أعنى مجموعة اجتماعية من الكائنات العضوية الفردية — يكوّن أو يخلق بيئته الخاصة من موضوعات مثلما يكوّن الكائن العضوى الفردى أو يخلق بيئته الخاصة من الموضوعات ، وبنفس المعنى »[1] .

---

(١) ص ١٣٠ من :

George H. Mead : Mind, Self & Society; from the Standpoint of a Social Behaviourist (chicago, 1934).

« والحيوان الإنسانى كفرد، لا يمكنه أبداً أن يصل إلى التحكم فى البيئة، فإن هذا التحكم نشأ من خلال التنظيم الاجتماعى. فالكلام الذى يستخدمه، وميكانيزم تفكيره، هى منتجات اجتماعية و« وأناه » ذاتها يصل إليها فقط خلال اتخاذه موقف المجموعة الاجتماعية التى ينتمى إليها. فلابد له أن ينشأ تنشئة اجتماعية لكى يغدو نفسه. وعلى ذلك فعندما نتحدث عن هذا التطور، وعن وصوله إلى ذروة معينة فى الصورة الإنسانية فيجب أن ندرك أنه يبلغ هذه النقطة فقط بقدر ما نقر بأن الصورة الإنسانية هى جزء عضوى من الشكل الاجتماعى. والآن، ليس هنالك ماهو اجتماعى كالعلم، وليس هنالك ما هو كلى مثله. فليس ثمة مايتخطى بقوة النقط التى تفصل الإنسان عن الإنسان والمجموعات عن المجموعات مثلما يفعل العلم. فلا يمكن أن يكون فى العلم إقليمية ضيقة أو وطنية مغلقة. فالمنهج العلمى يفعل المستحيل، فلا مفر من أن يكون العلم نظاماً كلياً يأخذ به كل من يفكر. والعلم يتحدث بصوت جميع الكائنات العاقلة، فهو صادق فى كل مكان، وإلا لما كان علمياً. ولكن العلم تطورى. هنا، أيضاً، ثمة عملية مستمرة تتخذ أشكالاً مختلفة متعاقبة »[1].

إن نظرية « ميد » الاجتماعية فى الذهن والأنا تصل من ثم إلى ذروتها فى صياغته النظرية لتطور العقل أو العلم على أنه أشمل تطور للمجتمعات الإنسانية.

وبذلك فقد ميّز « ميد » وزملاؤه فى علم النفس الاجتماعى فى تشكّل الذكاء فى منظمات اجتماعية مرحلة فى التطور الإنسانى. وتكيّف الناس بمنظماتهم وتكيف المنظمات بالناس تكيفاً متبادلاً يعنى أن البيئة أيضاً، يمكن أن تتغير وأن الإصلاح الاجتماعى يمكن أن ينظر إليه كاستمرار للبيئة البيولوجية وذروة لها.

---

(١) ص ١٦٨ من :

George H. Mead : Movements of Thougt in the Nineteenth Century (chicago, 1936).

وجميع أعضاء هذه المجموعة الفلسفية قد أسهموا بنشاط فى الإصلاحات التربوية والصناعية واعتبروا نشاطهم كمربين ، وقضاة ، وساسة استمرارا لتجديداتهم النظرية فى نظرية الفكر [(١)] .

وكان « ثورشتاين ڤبلين » استثناء ، إذ اعتبر نظرياته التطورية فى المنظمات الاقتصادية ، والعلم بوجه عام كثمرة « للفضول الفارغ » . وقد كان شخصياً أشد أعضاء هذه المجموعة ذات النشاط البالغ ، جموداً وعزلة عن الحياة الاجتماعية . وكانت نظرياته من جهة أخرى جدلية وعملية إلى درجة كبيرة فى اتجاهاتها ، ويبدو أنه كان هو نفسه يستمرىء مافى هذه النظريات من تهكم ومباهاة بالتعليم كما لو كان ذلك هو القدر الضئيل الذى ساهم به فى « هذا الضياع الصارخ » وهذا « التعليم الأسمى » الذى حلله فى كتبه تحليلاً لا هوادة فيه .

وقد خضع كطالب لتأثير الصورة البيولوجية الداروينية للفلسفة الكنطية الجديدة السائدة فى « جون هو بكنز » ، وواصل دراساته الفلسفية فى « ييل » متتلمذاً « لنواه بورتر » و « لاد » . وحين وصل إلى شيكاجو سنة ١٨٩٢ ، بدأ فى الحال تطبيق النظرية التطورية على الاقتصاد ، وبوجه خاص على نشأة الاشتراكية . وقد ثار ضد الاقتصاد البريطانى الكلاسيكى الذى دعاه فيما بعد « اقتصاد المنفعة الحدّية » ، وضد مدرسة « شمولتر » الألمانية التاريخية . وعنده أن العلم الصحيح هو العلم « العِلّى » ، فالعلية لا شخصية و « مجمعة » . والعلم التكوينى الاجتماعى الصحيح يجب أن يقتضى العمل المتجمع من الاهتمام الاقتصادى فيما ينجم عنه فى المجال الثقافى » [(٢)] . وقد تشبع بحماس بروح « علم النفس

---

(١) انظر المناقشات الخاصة بالأداتية والبرجماطية فى الفصل الثامن من هذا الكتاب القسم الأول والثالث .

(٢) Thorstein Veblen : «Why is Economics Not an Evolutionary Science?» Quarterly Journal of Economics, XII (1898), 394.

الفعّال » الجديد، وفسر العمليات الاقتصادية، لا بالقانون الطبيعى ، وإنما بالمصالح والأفعال الرامية إلى غايات ، وقد فسر هذه المصالح فى نطاق فاعليتها وآثارها الاجتماعية . فآثارها المتجمعة أو تطورها يمكن تتبعها تتبعاً خالياً من الغرض ، وموضوعياً على الدقة . وفيما يتصل بنظرية التقدم وهى متميزة عن علم العلية ، فقد كان موقفه فيها موقف سخرية فقط ، معتبراً مثل هذه العادات فى البحث كآثار « لمذهب حيوية المادة » والإيمان فى العناية الإلهية .

وأول تطبيق له أهميته قام به لاقتصاده التكوينى ، هو « نظرية الطبقة المتنعمة دراسة اقتصادية فى تطور المنظمات » (سنة ١٨٩٩) . ففى هذا المجلد شرح عادات الطبقة المتنعمة فى عصره وقيمها: «الضياع الصارخ» عندها ، عدم فاعليتها، اهتمامها بالرياضة ، وولعها بالسلب والنهب — كآثار لطبقة كانت فى وقت ما طبقة مقاتلة مفيدة تملك «الاحترام » و تعيش على السلب والرق. وقصة الانحدار التدريجى لهذه الطبقة من استخدامها القديم للقوة الاقتصادية إلى تباهيها الحاضر «بالقدرة المالية» زودت « ڤبلين » بفرصة فذّة لتطبيق ما اعتبره مناهج داروينية على التاريخ الاجتماعى ، وليكتب فى نفس الوقت نقداً رائعاً للعلاقات الطبقية المعاصرة القائمة على «البغضاء» والتى تفتقر إلى « الملل » . فالعمليات العلية كانت عمليات « جمهورية صناعية » أعنى فعالية منتجة فى التكنولوجيا الحديثة . فهو يعتبر « نظام الثمن » والأسهم المالية فى الاستثمار ، غير اقتصادية ، وهى آثار عقيمة من الثقافات الماضية .

وعلى ذلك فاقتصاديات « ڤبلن » هى صورة طيبة بخاصة للميل العام فى هذه المجموعة فى « شيكاجو » حولت اهتمامها تدريجياً من المناهج التكوينية إلى النقد الوظيفى، ومن التطور الاجتماعى إلى التجديد الاجتماعى .

---

(١) ص ٢ من :

Henry Adams : Democracy; an American Novel (N. Y. 1880)

٤ — المذهب الطبيعى اليائس

كان يأس « هنرى آدامز » هو يأس الرجل الذى أخذ بنصيحة « إمرسن » بجذب عربته إلى « نجمة الإصلاح » ، وقد كان من ثم فى المبدأ محباً للحركة والتغير ، ولكنه تعلم أن يفهم عمله الحقير ، وعمل الجنس البشرى بوجه عام ، على أنه فى قبضة قوى تفلت من التحكم البشرى فيها ، وكتبديد للطاقة يشبه الفوضى أكثر مما يشبه التقدم . ففى شبابه عند اندلاع الحرب الأهلية اندفع فى مسرح السياسة ، مفترضاً أنه من المقدر له أن يعيش فى البيت الأبيض ، و باشر واثقاً عمله الدبلوماسى فى المجتمع الإنجليزى الراقى ، وعمله كصحفى أدبى ، و إقامته فى واشنطن ، معداً نفسه ليكون رجلاً من رجال الدولة . ولم يكن لحيرته أساس حين وجد أن الرئيس « جرانت » ، وأمثاله قد تحصنوا فى السلطة ، والحزب الديمقراطى ملاذ يائس ، وجميع أنصار «آدامز» ينصحونه بقبول منصب مساعد أستاذ تاريخ العصور الوسطى فى هارفارد . لقد خيّب ظنه من الناحية السياسية لا فيما يخصه فحسب بل وفيما يخص أيضاً الديمقراطية بوجه عام، ذلك أنه كان يأمل أن يصبح مثل جده ، زعيما يشكل ديمقراطية قومية جديدة قائمة على مبادىء رصينة علمية . ولكن الآن ، كما جاء على لسان شخصية من شخصيات روايته سنة ١٨٨٠ :

« ماذا يستحق هذا كله . هذا التيه الذى يحيا فيه الرجال والنساء حياة رتيبة رتابة البيوت المبنية من الحجر الداكن التى يعيشون فيها ؟ ففى يأسها تعلقت بأهداب الناس . لقد قرأت الفلسفة فى أصلها الألمانى ، وكلما زادت قراءة ، زادت همتها فتوراً ، فثمة ثقافة كثيرة تفضى إلى لا شىء ... لا شىء » .

وعلى أحد أعضاء الشيوخ الذين كانوا يخطبون ضد النظريات التطورية . ترد هذه الشخصية نفسها :

« إنك لشديد القسوة على القرود . . .. فالقرود لم ينالوك أبداً بأى أذى ، فهم ليسوا فى الحياة العامة ، وليسوا حتى من الناخبين ، فلو كانوا لكان الأجدر بك أن تتحمس لذكائهم وفضيلتهم . و بعد كل شيء ينبغى لنا أن نكون أوفياء لهم ، إذ ماذا يمكن للناس عمله فى هذا العالم الحزين إن لم يكونوا قد ورثوا عن القرود المرح — كما ورثوا الفصاحة » [1] .

بمثل هذه النوبات من الاستخفاف كان « هنرى آدمز » يحاول أن يعزى نفسه ، ولكنها لم تزوده بأية فراسة فى أسباب الانهيار العام .

فقبل تصدع سنة ١٨٩٤ لم يكن « آدامز » كما يذكر هو نفسه ، قد فهم أنه هو وجيله كانوا « مرهونين للطرق الحديدية » وأن بوسطن وواشنطن كانا فى قوة « الخنافس الذهبية » فى نيو يورك ، والبارونات اللصوص فى « وول ستريت » . وكان أخوه الأصغر منه « بروكس آدمز » قادراً على أن يكيف نفسه عقلياً لتلك الحالة بأن وضع فلسفة للتاريخ تفسرها . فقد اكتشف ، أن التاريخ كله ، هو فراغ متأرجح بين تركيز الطاقة وتبديدها ، بين الخوف والجشع :

« إن النظرية المقترحة مؤسسة على المبدأ العلمى المأخوذ به وهو أن قانون القوة والطاقة له تطبيق كلى فى الطبيعة ، وأن الحياة الحيوانية هى مخرج من المخارج تتبدد خلالها الطاقة الشمسية .

« فإذا بدأنا من هذه القضية الأساسية ، كان أول استنباط منها هو أنه كما أن المجتمعات الإنسانية هى صورة للحياة الحيوانية ، لزم أن تختلف هذه المجتمعات فيما بينها فى الطاقة ، بنسبة ما تزودها به الطبيعة ، بوفرة متفاوتة زيادة ونقصاً من خامة الطاقة .

---

(١) ص ٥٩ — ٦٠ من :
Brooks Adams : The Law of Civilization and Decay, an Essay on History (N. Y. 1934).

« والفكر هو بادية من بوادى الطاقة البشرية ، و بين أبسط أطوار الفكر وأقدمها ، ثمة طوران واضحان : الخوف والجشع . فالخوف والجشع هو الذى يبدد الطاقة فى الحرب والتجارة الخارجية .

« ومن المحتمل أن سرعة الحركة الاجتماعية لأية جماعة تتناسب مع طاقتها وحجمها ، وتركيزها يتناسب مع سرعتها ، ومن ثم ، فبقدر إسراع الحركة البشرية بقدر ما تتركز المجتمعات . وفى المراحل الأولى للتركيز ، بدا أن الخوف هو القناة التى نفذت خلالها الطاقة ، وتبعاً لذلك ففى الجماعات البدائية والمتفرقة ، نجد أن الخيال ينشط والأنماط العقلية الناتجة ، هى أنماط دينية عسكرية ، وفنية . وبتوثق الروابط ، يخضع الخوف للجشع ، ويميل الكائن العضوى الاقتصادى إلى أن يحل محل الأنماط الانفعالية والعسكرية »[1] .

ولكن « هنرى آدمز » لم يجد إلا عزاءً قليلاً فى مثل هذا التفسير ، فقد كان هو نفسه مأخوذاً على التناوب بالخوف والجشع ، وأنفق نصف وقته مدخراً إرثه المالى مثل « الخنفساء الذهبية » ، والنصف الآخر فى تنبؤ كئيب بانهيار النظام بأسره . مثل هذه الإيقاعات لتكثيف الطاقة وتبددها كانت خامة من التجربة ولم تكن « قانوناً علمياً » للتاريخ . وقد ظن ، أن نظرية « بروكس » يمكن أن تفسر كقطعة من الداروينية ، مادامت قد برهنت على « البقاء للأرخص » ، ولكن ما كان هو نفسه يسعى إليه هو علم طبيعى خالص للتاريخ ، وذلكم ، بصيغة تقيس التجربة الإنسانية والتاريخ الإنسانى فى حدود القوانين المعروفة للعلم الطبيعى . فالعامل المحدِّد هو بحسب القانون الثانى للديناميات الحرارية. علم حقيقى للتاريخ يمكن أن يدخل نظرية تبديد الطاقة فى نظرية أعم للقوة ، أقرب أن تكون نظرية رياضية منها نظرية إنسانية . ولذلك ظل عاكفاً على البحث سنوات ،

---

(١) ص ٢٨٨ — ٢٨٩ من :
Henry Adams : The Education of Henry Adams (Boston, 1918).

«يهمهم كالرجل الإنجليزى» نحو معاصريه، منتظراً وقد تخاذلت قوته واشتدت عليه الحمّى « كفوضوى مسيحى محافظ، يوم القضاء، و إلهاماً ما، يجعل هذا اليوم معقولاً ».

وبينما كان على هذا النحو يتهكم تهكماً شديداً على النظام الاجتماعى مثل «جوب» بدافع من مبادئه الخاصة ، وقد قضى عليه بالصمت أيضاً مثل « جوب » حين قهره قانون الله الطبيعى . وفى سنة ١٨١١ استدعى إلى جانب فراش أخته وهى تحتضر وقد أصيبت بالتتناس . وفجأة كان له « وعى جاد » « بموقف الطبيعة من الحياة ككابوس ، كجنون القوة » .

« لقد انهار مسرح الحواس بمناظره لأول مرة ، وأحس الذهن البشرى أنه قد تعرّى تماماً ، وغدا مهتزاً فى فراغ من الطاقات التى لا شكل لها ، بكتلة لا تقاوم ، مصطدماً متصدعاً ، مضيّعاً ، ومدمراً ما خلقته هذه الطاقات نفسها وكدّت منذ الأزل لكى تصل به إلى الكمال . وغدا المجتمع وهماً ، رؤية من التمثل الإيمائى بحركة آلية ، وانبثق ما يسمى فكره من مجرد الإحساس بالحياة واللذة من الحس . وغدت المسكنات المعتادة فى الطب الاجتماعى تكلفاً واضحاً . . وربما كانت الرواقية أفضل شىء ، والدين أشد الأشياء إنسانية ، ولكن الفكرة القائلة بأن إلهاً شخصياً يمكن أن يجد لذة أو منفعة فى تعذيب امرأة فقيرة بالصدفة ، بوحشية شيطانية لم يعرفها الإنسان إلا فى الفساد والجنون ، هذه الفكرة لا يمكن الأخذ بها لحظة فهى تستبدل بالكفر الخاص إنكاراً لوجود الله مريعاً . إن الله يجب أن يكون ، كما قالت الكنيسة ، جوهراً . ولا يمكن أن يكون شخصاً » .

ثم فى سنة ١٨٨٤ حين ماتت زوجته ، هجر اهتماماته الاجتماعية والسياسية ، وأصرّ على أنه قد مات بالنسبة للدنيا ، وصحب صديقه الفنان « جون لافارج » إلى الشرق . فهنالك وجد النيرفانا أو « السلام عند الله » ، كما كان يؤثر أن يدعوه ،

(١) ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ من :
Henry Adams, The Education of Henry Adams (Boston, 1918)

استسلاما محيرا للذى لا مفر منه يتخطى الحزن والمأساة — وهذا الموقف عبر عنه تعبيراً بليغاً وجه « سانت جودنز » الرخامى الذى يعتلى قبر « آدمز » فى مقابر « روك جريك » بواشنطن . ولـكن فى الشرق تيقظ فيه فى نفس الوقت أنه دخل النيرڤانا ببهجة تلقائية من الألوان والأشكال والتمثيل الإيمائى ، حياة جمالية غنية بالحس والصورة ، ولـكنها ليست متحركة وليست أخلاقية فى نتائجها . فى هذا الموقف الذى يتوزع فيه توزعا مزدوجا عاد إلى أوروبا وفجأة وجد أن تاريخ العصور الوسطى الذى أضجره فى هارفارد ، قد عاد إلى الحياة فى نفسه . وألف كتابه « قمة سان ميشيل » ، وغدا واعياً بقوة العذراء ، وأصبح مستغرقاً فى مبدأ « الدينامو والعذراء » ، قوتان أحس أنهما مطبقتان عليه، فهو مقبوض عليه بمعنى أنه حملته قوى فَشِل فى صياغتها . إن لاهوت القوة المعجزة لم ينجده لفهم « الحضور الواقعى للعذراء » ، ولـكن الفن القوطى أسعفه .

وأنشأ « هنرى آدامز » بالتدريج فلسفة للقوة غاية فى الابتـكار والخيال . فقد ارتأى ، أنه ينبغى أن يكون هنالك تقدم فى « أطوار » القوة ، يمـكن أن يدعى تطوراً للأشكال الضرورية للطاقة ، ولـكنها ليس لها صلة بالنظريات المتعارف عليها الخاصة بالتقدم الإنسانى . فهى ترد التاريخ إلى الفيزياء . وقد وضع نظرية الجذب التاريخى (الانجذاب أو الضغط) والسرعة الثقافية ، وبمقتضاها تطابق « أطوار » الجوهر (الصلب ، السائل ، الغازى ، الإشعاعى ، الأثيرى ، المـكانى) الحقب المتعاقبة . فالقوة تظهر على نسق شدتها . وكان أولاً عصر الغريزة « الصلب » أو عصر تحـكم المشتقات الأوتوماتية من طبيعة حيوانية ، والرئيسى منها طاقة التوالد ، ثم الفترة الدينية تحت سلطة الإيمان ، ثم الآلية ، ثم الفترة الـكهربائية التى بدأت مع اختراع المولد « الدينامو » والتطبيق العام له ، وكان لا بد أن يعقب ذلك « طور أثيرى » قصير ليبلغ الفـكر « حد إمكانياته » . وهذا قد ينهى التاريخ . ولـكن قد تظل مستمرة فترة غير متحددة من « الحيز »

أو الرياضيات البحتة من الصعب التنبؤ بمحتواها التجريبي ، فيمكن أن تعني أن الطاقة قد استكانت إلى النيرفانا « إلى محيط من الفكر الكامن » ، ومع ذلك فإذا كان الفكر في تذبذبه السريع الهائل في أطواره الأخيرة ، يمكن أن يستمر في العمل مذيباً كلياً كما هو شأنه ، فيرد قوى الجزيء والذرة ، والإلكترون إلى عبودية لا تساوي شيئا ، كما رد العناصر القديمة من تراب وهواء ، ونار وماء ؛ وإذا استطاع الإنسان أن يستمر على تحرير القوى اللامتناهية للطبيعة، والوصول إلى التحكم في القوة الكونية بميزان كوني ، فإن النتائج قد تأتي مثيرة للدهشة شأنها شأن تحول الماء إلى بخار، والدودة إلى فراشة، والراديوم إلى إلكترونات»[1] .

وإذا صح قانون السرعة في التاريخ ، كما يجب أن يحدث هذا ، فقد يمكن أن نحسب بالتقريب تواريخ التحولات العظيمة للطاقة على أساس قانون «المربعات المعكوسة » . فطول الفترة الأولى لا يمكن حسابها ، والفترة الدينية (حوالي ٩٠٫٠٠٠ سنة) انتهت عند جاليليو سنة ١٦٠٠ ، والفترة الآلية سنة ١٨٧٠[2] ، والفترة الكهربائية سنة ١٩١٧ ، والفترة الأثيرية بعد أربع سنوات مضنية في سنة ١٩٢١ . وحين مات «هنري آدامز » سنة ١٩١٨ ظن أن تنبؤاته ستصدق حرفياً .

وهذا المخطط الخيالي « كعلم للتاريخ » يعد أمرا مضحكا ، ولا ريب أن « آدامز » قد يتسلى حين يرى أن المؤرخين يدرسونه في جد. وحتى كفلسفة لمذهب التطور الضروري لا يعدو أن يكون لعبة رجل عجوز . وما كان مهما فيه ، وما جعل معنى « لهنري آدامز » نفسه ، هو أنه يزودنا بميثولوجيا جميلة لاقتناعه بأن

---

(١) ص ٣٠٩ من :

«The Rule of Phase Applied to History», in Henry Adams; The Degradation of the Democratic Dogma (N. 1920).

(٢) إن فترة ثلثمائة عام تقريباً من هذه الحقبة هي أساس للحساب كله .

الانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين كان أزمة فى تاريخ القوة . فقد كان يخشى القرن العشرين كعصر يمكن أن يحل فيه الخراب بالإنسان أكثر مما حل به من قبل بالطاقات التى تبددها الطبيعة من خلاله .

كتب يقول «إن القنابل تعلم تعليما فعالا ، وحتى التلغراف اللاسلكى، أو السفن الهوائية قد تقتضى تجديد المجتمع . . إن الأمريكى الجديد — طفل القوة الكهربائية التى لا حصر لها ، والطاقة المشعة التى لا حد لها — يجب أن يكون كائنا كالله إذا قورن بأى خلق سابق فى الطبيعة »[١] .

نحن شحاذون ! فماذا يعنينا

الآمال أو الأهوال ، الحب أو الكره ؟

أو يعنينا العالم ؟ أننا نرى فحسب

مصيرنا الأكيد

والكلمة الأخيرة للقدر

* * *

إقبض إذن على الذرة ، حطّم أوصالها !

واستخلص منها مصدرها الخفى !

إسحقها إلى لاشىء ! ومع ذلك فهى تشير

إلينا ودماء حياتها تخضبنى

أنا ملاك الذرة الميت !

---

(١) ص ٤٩٦ من : The Education of Henry Adams.

هذه الأشعار من « صلاة الدينامو » ينبغى أن نلحق لها عدداً من الموشحات من « صلاة للعذراء » :

ساعدينى على هذا الحمل ! إنه ليس حملى فحسب .

بل حملى لك أيضاً ، يامن حملت انحسار الضوء

والقوة والحقيقة وفكرة الإله

والأبدية اللانهائية العقيمة .

* * *

منذ أجيال وأنا أسعى إليك بهمومى

وأقلق بالك بأحاديثى الطفولية

وقد أنصَتِّ لصلواتى الطويلة الثقيلة

ولم تكونى بمستطيعة أن تُلَبِّى هذه الدعوات ،

بل كنت تبسمين لى على الأقل

* * *

إن كنت قد هجرتك فلم تكن تلك جريرتى

فإن تكن جريمة فلم تكن جريمتى وحدى

فإن كل الأبناء يَضِلُّون مع الزمن

فاغفرى لى أيضاً ! فقد غفرت لابنك العظيم ذات مرة

* * *

لقد قال لك ذات مرة .

« ألا تحبين أن أقتدى بأبى !

و بحثا عن أبيه سار فى طريقه

ميمِّما إلى الصليب حيث يجب أن نمضى جميعا

وأنا كذلك ضللت مع الضالين

هؤلاء الذين مزقوا الأرض

بحثاً عن حقيقة تركها الأب

ولـكنى لم أجد الأب ، بل فقدت (١)

من له اليوم قيمة أعظم عندى ، فقدتك أنت يا أماه!

وقد نظم « ادوين آلينجتون رو بنس » شعرا من طابع آخر بالمرّة ، و إن بدا للقارىء السطحى ، ترنما لا حد له بتفاهة اللامتناهى . على العكس، إن السعى اللامتناهى نحو الحقيقة المطلقة ، بدا الشكل الوحيد الممـكن للحرية، ولمغزى الحياة للـكائنات التى تقع تحت وطأة القدر المحتوم « فقليلون هم الذين يبدو أنهم بتدبير من القدر سيجعلون العالم يتحرك بالطريقة التى يمضى عليها » (٢) . بيد أن هذا وهم ، فقوة الإنسان الوحيدة هى قوة المعرفة الذاتية ، وحتى ممارسة هذه القوة يدفع ثمنها نضالاً ويأساً . ذلك لأن ضوء المعرفه لا يكشف إلا عن ظلام . ومع ذلك فالحياة فى معرفة الظلام ، هى حياة مختلفة اختلافاً شاسعاً عن مجرد الوجود فى الظلام ، فالإنسان بالشجاعة يمـكن أن يكون مثالياً و إن كان وجوده مادياً . تلـكم هى الفـكرة وهذا هو المثل الأعلى الذى يـمكن بالفعل فى شعر « رو بنسن » كله .

---

(١) ص ١٢٤ ، ١٢٦ ، ١٣٠ من :

Mabel La Farge : Letters to a Niece and Prayer to the Virgin of Chartres (Cambridge 1929).

(٢) ص ٦٧ من :

Eduin Arlington Rolinson : «The Man Againsr the Sky» in Collected Poems (N. Y. 1937).

و يتحدث « روبنسن » عن نفسه « كضميرنيو إنجلند »، وهذا الطابع الذى خلعه على ذاته طابع ملغز . والقضاء والقدر عنده قد يمثل صورة علمانية للحتمية «البيوريتانية» محتصنة بالميكانيزم المادى . وإن سعيه الدائب الخالص نحو المعرفة بالذات يمكن أن يكون هو المعنى البيوريتانى والاعتراف البيوريتانى بالخطيئة متحولة إلى التحليل النفسانى . ويمكن أن يكون شعره مجموعة من التمرينات عن الحكم النهائى . ومن المؤكد أنه جاهد من أجل أن يعرف معرفة موضوعية ، خالية من العاطفة ، وباخلاص كامل ، إن كان فى إمكانه أن يحتمل دون تخاذل عذاب اللعنة الأبدية . وعلى ذلك فقد كان أقرب إلى « نيو إنجلند » العريقة من « إمرسن » و « ثورو » ، فقد ازدرى الاتكال على النفس والنجاة معاً .

بيد أن الصفة المميزة الغريبة فى مثالية « روبنسن » لم تكن طابع « نيو إنجلند » ، فعندما كان شاباً بكلية هارفارد فى مستهل التسعينيات ، انجذب نحو « هاردى » و « شو بنهاور » ، وكما كانت بدعة العصر ، استمرأ التشاؤم العاطفى . ومن المحتمل إلى حد بعيد ، أن كتاب « رويس » « روح الفلسفة الحديثة » بعرضه المؤثر لشو بنهاور ، وتصويره لحياة الحكم الأخلاقى على أنها حياة الشجاعة ، أو الاحتمال ، من المحتمل أن هذا الكتاب كان له انطباع باق فى نفس « روبنسن » . وعلى أية حال ، فإن « روبنسن » لم يلبث أن شب عن طوق الانفعال العاطفى فى تصور « هاردى » للمأساة ، وغدا مُعَنًّى بمأساة المعرفة ، بألم النفوذ من خلال طبقة إلى طبقة أخرى من طبقات الذهن بغية الوصول إلى الحقيقة بالعمل ، حقيقة عبودية الإنسان . وقد تابع « رويس » أيضا فى الاعتقاد بأن هذا المنهج المطلق ينجز لا من خلال الوصف العلمى ، بل من خلال التقدير العاطفى .

وقصائد « روبنسن » يمكن أن تجمع كتطبيقات متعاقبة لهذه النظرية على جوانب مختلفة للوجود الإنسانى . وأول مجموعة بلغت ذروتها فى « الإنسان ضد

السماء » ، تضع الإنسان فى مكانه الكونى ، وفى صراعه من أجل « النور » فى الظلال الداكنة للوجود المادى .

لنخلع نحن أبناء الليل

الوشاح الذى يخفى الوصمة

ولنكن أبناء النور

ونكشف للأجيال عن حقيقتنا[1] .

ففى هذه الأبيات فلسفته وشعره معا من الأمور المألوفة نسبياً ، ثم يتبع ذلك مجموعة من الأشعار تتركز على جهود الانسان لانقاذ « حصونه » — والحصون ترمز إلى الجمع بين الحب الرومانسى والواجب الفرسانى . وقد استخدم أسطورة « أرثر » ليصور صراع الحب والواجب والميكانيزمات الرومانسية للنجاة ، و «مرلين» هى القصيدة البارزة فى هذه المجموعة . ثم تأمل بعد ذلك فى «بيوت» الإنسان ، مشكلات الزواج ، وصوّر أبوابها المتنوعة مفتوحة كلها فى « الليل » . وأخيرا كتب عن « التنّين والمداخن » وعن الإرادة العمياء « للشعب » ، والصراع الاقتصادى من أجل السلطة . وقصيدته العظيمة فى هذا الموضوع هى « الملك ياسبر » وهى فى الحق مأساة كلاسيكية .

« وقد خطرت فكرة « الملك ياسبر » « لروبنسن » ، وهو يسير فى شارع « ستيت ستريت » فى بوسطن فى عطلة البنك ، التى تلت افتتاح « فرانسكلين روزفلت » ، وقد كان اسم الزعيم هو اسم المنجم الذى اندثر تحته آخر إرث له منذ خمسة وثلاثين عاما سابقة . وقد كان غير واثق بموضوع كهذا ، ولكنه لم يستطع أن يقاوم الإغراء بكتابة مادعاه « رسالة فى الاقتصاد » . وقد جعل للقصيدة مغزى ثلاثياً : أولا كقصة عن ستة كائنات شقية ، حوصروا فى طوفان

(١) أبيات من : «The Children of the Night»

شمل كل ماهو حياة بالنسبة لهم ، ثم كدراما رمزية لما فى النظام الرأسمالى من تصدع والمغزى الأخير ، ككناية عن الجهل والمعرفة والتطلع »[١] .

والشخصية الوحيدة فى هذه المأساة التى تستمر حياتها بعد الطوفان الاجتماعى هى شخصية « زوى » ، هى تجسد للحيوية والذكاء ، متحررة من كل عادات الانطوائية ومن أخلاق « ضمير نيو إنجلند » . والقصيدة عمل رائع فى السخرية ودليل على أن « رو بنسن » كان قادراً على تحليل البيئة الاجتماعية قدرته على تحليل العمل الداخلى للبواعث ، بإحساس عميق ، وإن كان متباعداً تباعداً تاما ، مثل بروميثيوس المكبل بالأغلال والذى يستعرض الحركات العمياء التى لا تسكن عند جميع الكائنات الأخرى .

وجورج سانتايانا من بين الشعراء الشبان الميتافيزيقيين الحزانى فى هارفارد فى التسعينيات ، وكل منهم تلهمه نفس الحقيقة ولكنه يعيش منعزلا فى ألفة مع نفسه بمنأى عن الجماعة . وحين كان طالباً فى الجامعة كان مبهوراً أيضاً « بشوبنهاور » كما يعرضه « رويس » ، وأثناء دراسته الجامعية العليا لعام أو عامين فى برلين استمع إلى محاضرات « دوسن » عن شوبنهاور والنيرفانا وعندما عاد سنة ١٨٨٨ ليحصل على درجة الدكتوراه بإشراف « رويس » التمس أن يكتب عن شوبنهاور ، ولكنه اضطر أن يكتب بحثاً عن « لوتز » وقد بدا هذا البحث مكتوبا فى لامبالاة . وأثناء ذلك كان يشتعل حماساً ، وهو ليس بالحماس البعيد عن شوبنهاور . أضرمه فيما يبدو محاضرات « بولصن » فى برلين عن الأخلاق اليونانية ، فى الفترة الأولى ، وعن أخلاق سبينوزا فى الفترة الثانية . وقد فهم التناقض والتأليف بين العبريين والهيلينيين : « مذهب طبيعى فيما يتصل بأصل

(١) ص ٣٦٩ من :
Herman Hagedon : Edwin Arlington Robinson (N. Y. 1938).

الجنس البشرى وتاريخه ، ووفاء فى الشعور الأخلاق ، ملهم من العقل ، الذى يتصور الذهن البشرى به الحقيقة والسرمدية ، ويشارك فيهما بالفكرة »[(١)] .

وقد تصور « سانتايانا » أثناء رومانسية الشباب التقوى الطبيعية كاتحاد بين الأخلاق اليونانية ، والاسبينوزية ، والتشاؤمية . ويبدو ، إذا كان لنا أن نثق بقصائده الغزلية ، أنه لاذ بالدين الطبيعى كبديل لإيمان مسيحى لم يعد محتملا « لقد أتيت من المقبرة إليك ، أيتها الأم الخالدة » وهو لم يكن دينا مريحاً ، ولكنه دين جميل ، وهو فوق كل شىء ، دين شجاع من الناحية العقلية . ولم يكن « سانتايانا » يسعى إلى الراحة ، وقد أحس بقوة كافية للتيقظ من «غيبوبة الصيف » فى الشباب « لنجد اليأس أمامنا ، والغرور خلفنا » . وقد عبر تعبيراً شعرياً عن تحديه الذى يشتد فيه جسارة عن « بروميثيوس » ، وذلك فى «الدراما الفذة » « لوسيفر » . هنا محاولة للجمع بين آلهة اليونان والمسيحية ، ولكن أحدا منهم لايقتنع بالآخر ، وفى النهايه يثبت أنه لاحول ولا قوة لأيهم . فمع « لوسيفر » اتخذ فى النهاية موقفه الحازم وأن كان موقفا حزينا .

أيها الإله العظيم حين اقترب الموت من ابنك بالجليل

وهو مسجّى على الصليب

أسلم أنفاسه بين يديك

إن الموت نسيان وليس فيه بلْسم

فمنذ الآن سأرنو إلى الشمس

حزينا لأننى لم أكمل دورتى

ودائرتى دائرة شقاء لانهاية له

---

(١) ص ٦ — ٧ من :
George Santayana : The Middle Span (N. Y. 1945).

إن كربى أشد كثيراً من كرب أى إنسان

فأبى فى السماء وكنت إخالنى لذلك

سعيداً ، فما أحوجنى إلى أن أبحث

عن الراحة والطمأنينة

إيه أيتها الحقيقة ! الحقيقة المرة السرمدية .

كونى ملاذى حين تعمى كل العيون .

إنك الجوهر لأسمى ما فى عقلى .

وعند معينك الطاهر أجدد شبابى .

إن صدرك الحزين لم يقس أبداً على من أحبك .

فلنكن الآن شيئاً واحداً .

فليس لى صديق سواك .

وقد كفرت بكل حب ما عداك .

فحياتى التافهة قد انتهت .

ولكن أيتها التلال التى عرفتها منذ القدم .

لا تشرق عليها الشمس بل تظللها الثلوج .

وتنام إلى الأبد

خذينى فى مرعاك الهادىء

وادفنى قلبى الثائر فى صخرك الجامد الصلد

وغطينى بأكفانك الثلجية

وكللينى بزهورك المتجمدة

حينذاك أستطيع أن أتأمل معك الساعات الطويلة

ولا أتذكر شيئاً

وا أسماه ! إننى أرفع رأسى فى الفضاء ،

واحتقر الذين يعيشون فى أمل وحزن وحروب

لأننى وقد عرفت الأحزان قد نسيت الحزن

ولأننى وقد قاسيت طويلا

أنتظر دون أن أذرف الدموع

أن تتلألأ نجومى وهى أهلى وعشيرتى [(١)] .

فى سنة ١٨٩٨ أصبح الشاعر أستاذاً ، وهنالك انصرمت فترة تزيد على أثنى عشر عاما يعتبرها « سانتايانا » فى استعادته لذكرياته « السنوات الوسطى » من «التجول أثناء النوم» . ولكنها إذا حكمنا بالسجلات المدونة كانت فترة مثمرة إلى أقصى حد ، وكانت فى الجملة سنوات ممتعة من الزمالة الأكاديمية والإنتاج الأكاديمى . وإذا كان لنا أن نطبق على حياة « سانتايانا » خطته نفسها فى وصف أطوار التقدم الإنسانى ، لأمكننا أن ندعو هذه السنوات فترته « العقلية » ، وهى التى قادته من شعره السابق للتأمل العقلى إلى التأمل الذاتى . وقد بدأت هذه الفترة اليقظة مع محاضرات « رويس » عن « ظواهرية الفكر » عند هيجل ، ومحاضرات « وليم چيمس » فى علم النفس ، ومحاضرات « سانتايانا » ، نفسه عن فلسفة التاريخ . وإذ توثقت معرفته توثقا أعظم بتاريخ الفلسفة ، والفن ، والدين ، بزغ عنده فجر موضوع أساسى هو « حياة العقل » . هذا العرض الجذاب للتقدم الإنسانى للنمو الذاتى والموضوعى معاً للعقل فى الإنسان والمجتمع ، هو توفيق جامع بين الأخلاق الأرسطية والفينومينولوجية الهيجلية ، ويستأهل أن يشغل مكاناً دائماً

(١) ص ١٨٦ — ١٨٧ .

George Santayana: Lucifer; a Theological Tragedy (Chicago, 1899)

بين التراث الكلاسيكى للعرف . وعن هذا يمكن أن نقول ما قاله « سانتايانا » بحق عن مذهبه الأخير وهو « أنه يتطلع أن يكون مجرد مساهمة فى الإنسانيات ، وتعبيراً عن ذهن حر يتأمل و ينتقى »[1] فهو ليس مبتكراً ، ولكنه كاثوليكى ، وهو يقول فى منهج و بأسلوب رشيق ، ما يحاول كل أستاذ للفلسفة أن يقوله . ففى المجلد الأول الأساسى وهو مجلد نظرى عن « العقل فى الحس المشترك » بسط علم النفس عند « جيمس » ، كتحليل للتجربة . وقد شرح كيف أن « التدفق » (تيار الشعور عند جيمس) ينظم فى « مشخصات » معقولة (موضوعات) بفضل النشاط المميز أو الانتقائى « للقصد » ، الاهتمام أو الإرادة (عند « جيمس » « الذكاء » أو « الحصافة ») . فالمحسوسات مؤسسة على الترابط بالتجاور تحمل المعرفة بالموضوعات المادية . أما تلك المؤسسة على ترابط بالتشابه ، فتحمل أفكار أو ألفاظ الحديث . ومن هنا فالمعرفة قطبان ، الفيزياء ، الكشف عن المحسوسات فى الوجود ، والجدل ، وهو توضيح الأفكار ، والقيم ، وموضوعات « القصد » . وهو يسمى « محسوسات الحديث » أحيانا « ماهيات ثابتة » ، وهى متميزه فى وضوح عن تدفق التجربة من جانب ، وعن الوجود المادى من جانب آخر .

إن حياة العقل تتخذ فى تجسدها الموضوعى شكل المنظمات : المجتمع ، الدين ، الفن ، العلم . وهذه المنظمات فى عملها تعرض نفس نمط الحياة الذى تعرضه التجربة الفردية . وثمة مستويات ثلاثة أو أطوار ثلاثة للتقدم يمكن تمييزها . الطور قبل العقلى ، وهو الحياة وقد تحكمت فيها الدوافع الطبيعية للغريزة ، والرغبة والعادة ؛ والطور العقلى ، وهو الحياة يضبطها ، التعبير الشعورى ، والوضوح ، ونقل هذه الدوافع إلى الصورة الموضوعية ؛ والطور بعد العقلى ، وفيه الحياة تلحق بالنشاط الحر للشعور والخيال .

---

[1] ص ١٥٦ .

Santayana : The Middle Span.

والمجلدات المتعاقبة لحياة العقل تصف هذه المستويات الثلاثة من المجتمع ، والدين والفن ، والعلم . والفلسفات أيضاً ، كما شرح ذلك فى أبحاث تالية ، تشترك فى نفس المهمة ، فهى تنشأ بالطبع ، « كخرائط للعقل » أو كمخلوقات « الإيمان الحيوانى » ، ولكنها تصنع تدريجياً حياة لها تتحول الحياة السوية للانسان فيها إلى أنماط من« المكان المصور» «الزمان العاطفى» «وعلم النفس الأدبى » . هذه الأنماط من التفكير ، إذا نظر إليها من حيث علاقتها بأصولها وغاياتها ، يمكن أن تخدم سعادة الإنسان واستنارته . ولكنها قد تغدو غايات فى ذواتها ، وتمضى بالذهن إلى مواطن من التأمل الحر ،والحيل الصوفية بحيث تنقطع صلته تماماً بمصدرها الأول واستخداماتها .

وما كاد يتهيأ « لسانتايانا » أن يتخلّى عن واجباته الأكاديمية ،حتى كرّس نفسه لفنه الذى يعقب العقل ، فى أن يكون روحا حرة .وقد تصادف أنه بمجرد أن انقطع عن أمريكا ، حين اندفع العالم فى الحرب ، واستنفدت طاقات معظم الناس فى الصراع الناشب منذ ذلك الحين . ومع ذلك فقد استمر « سانتايانا » فى تخلّيه العظيم ، ولم يتهرب من الطبيعة أو يلتمس النجاة فى التصوف فوق الطبيعى ، وإنما نظر إلى المجتمع ، من علياته حيث الوحدة والشك ، ومن هنالك أمكن أن يرى فى وضوح فى براءة مصقولة وعاطفة إحسان أوليمبى ، أن اهتمامات الإنسان العملية هى فحسب « اهتمامات طبيعية » فقط .

« إن التفكير النزيه فى الأشياء النهائية يتجه نحو تنقية جميع العواطف الطبيعية دون أن يدينها ، ذلك لأنها من حيث كونها طبيعية ، فهى لا بد أن تكون بريئة فى صميمها ، بينما كونها طبيعية فقط،فهى نسبية ، و بمعنى، لاجدوى منها . . . .

« إن الروحية هى مجرد ضرب من العودة إلى البراءة ، إلى التشبه بالطيور وبالأطفال . وقد تعقد تجربة الحياة الصورة دون أن تحيط الرؤية بالسحب . . . ومع أن العقل ينشأ نشأة طبيعية تماماً ، فى الشكل الحيوانى الذى به يتحكم فى الأحداث من أجل البقاء ، فإنه فى جوهره يتخلص من العمل الذى يستعبده (وهو عمل عضوه فقط) وهو من البداية تأملى ونزيه فى ملاحظته الخاصة ، ونظن أنه ليس من السرقة أخذ وجهة نظر الله والحقيقة السرمدية . . .

« وحين تواجه الروح فى النهاية الحقيقة وجهاً لوجه ، يخرج الاصطلاح والغموض من الطريق ، وتبقى الإنسانية والعرف المصقول ، تبقى الاخلاقية ذاتها . . .

« قداسة مفرطة ، لا بدون نصلها الحاد ، تبعد الفضيلة المشرقة ، والخوف من كثير من الأعداء يصبح أعظم عدو للنفس ، ولا يكون هنالك تقدير ممكن صحيح لأى شىء دون إحساس بأنه طبيعى ، بالصورة البريئة الذى اتخذ بها شكله الخاص الذى قد يكون فذاً » (١) .

لقد تخيل نفسه فى موقف « لوثر » أو « سبينوزا » فهو على استعداد أن يقف وحده « غير مرهون بشىء ، عارٍ من كل شىء » ، تحت السماء الصافية كاشفاً عن تقوى وشجاعة طبيعيتين ، ولكنه على شا كلتهما قد نبذ حتى الإيمان فى العدالة الإلهية وحب النظام الطبيعى .

« هل بدأ يظهر أن وحدة الروح العارية يمكن أن تعمر ؟ ؟ فبقدر ما ننبذ مطالبنا وارتباطاتنا الحيوانية ، ألسنا نستنشق هواء أنقى ، وأصح ؟ أليس التخلى عن كل شىء يطهّر كل شىء ويعيده إلينا فى حقيقته الواقعية النزيهة ، وهو فى نفس الوقت يطهر إرادتنا أيضاً ، ويجعلنا قادرين على الإحساس ؟ » (٢) .

(١) ص ٤٦ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٧١ — ٧٢ ، ٧٣ .
George Santayana : The Genteel Tradition at Bay (N.Y. 1931)

(٢) ص ٢٨٧ من :
George Santayana : Obiter Scripta; Lectures, Essays and Reviews (N.Y. 1936).

وهو الآن فى وحدته يستعرض فى غير ما حيرة ولا ذهول، مبادىء الوجود، ويبنى مذهباً « أنطولوجياً » منظما يقوم بمثابة بيت طبيعى للفكر الحر . وقد تخلى عن « الحس المشترك » عند « چيمس » ، وعن اعتقاده فى مزج تجريبى بين « قصد الإرادة وتدفقها » ، وتيار الشعور ، وعاد إلى سيكولوجية «هيوم» . ونادى بأن الحدس بالماهيات الخفية يمكن أن يفصل تماماً عن « الإيمان الحيوانى » فى الموضوعات . فلا شىء معطى يحتاج الوجود ذلك لأن المعرفة ليست مستمدة من خلال الحدس بالمعطى ، وإنما من تفاعل الكائنات العضوية مع الموضوعات المادية . فعمل الخيال أو الحدس يتحرر بواسطة اكتشاف أن للعلم أساساً حيوانيا عمليا . وعلى ذلك فقد استعاد « سانتايانا » حماسه لشوبنهاور من جديد، وقد تعمق هذا الحماس بفينومينولوجية شكية ، ونظرية فى المعرفة سلوكية . والمجلدات الأربع « لمناطق الوجود » ، التى تعرض على التعاقب ، الماهية، والمادة والحقيقة ، والفكر ، تبسط هذا الاتحاد بين الشكية وبين الإيمان الحيوانى كأنطولوجيا ممنهجة . والعمل مع ذلك ، هو أكثر من أنطولوجيا ، ذلك لأن «سانتايانا » قد نسج فيه ما يملكه من حكمة ومن حس بالجمال. وليس ثمة ريب فى أن هذا المؤلف يعد واحداً من روائع المؤلفات الفلسفية ، وسيعيش بغير شك إلى أيامنا ، ذلك لأنه يخاطب كل قارىء متأمل من أى عصر ومن أية ثقافة ؛ ويسعى إلى التعبير عن حقيقة دائمة فى عبارة متجددة . ومن العبث أن نتشاجر مع صاحبه بأن نلح بأنه قد يفسر فى نطاق الفكر الأمريكى الحديث كمعادلة لتهدئة الرياح العديدة للمذاهب التى كانت تعصف حوله فى « هارڤارد » والتى استمرت تهب لأغراض متعارضة فى الفلسفة الأمريكية ، ذلك لأنه يمكن أن يقف كصرح شامخ حيثما ازدهرت الفلسفة . ومع ذلك فمن الإنصاف أن نبين أن فى صرامته كثيراً من « البيوريتانية المثالية » وكثيرا من الميتافيزيقا الطبيعية فى مذهبه ، حتى أنه لا بد أن يكشف عن أصله الطبيعى فى أمريكا ، وإن كان له حظ أكثر تحت سماء أصفى وبين شعوب لها ذوق أدق .

الفصل السابع

المذاهب المثالية

١ — اليقظة الأكاديمية.

نشأت المثالية تدريجياً في تربة الأرثوذكسية الأكاديمية ، ولكنها حين نمت جلبت معها حياة جديدة . ولقد كان الأثر العام لهذه الروح الجديدة في الفكر الأمريكي والتربية الأمريكية ، أثراً مفزعاً يستحق أن نسميه بعثاً ، إن لم يكن نهضة . فقد غدت الفلسفة في الربع الأخير من القرن التاسع عشر ، إسما لقسم مستقل في الكليات والجامعات. وسواء أكان هذا كسباً أو خسارة لفن التفلسف فهذه النقطة موضع أخذ ورد ، ولكنه كان بوضوح تغييراً له مغزاه في برنامج الدراسة ، وهذا التغيير في الوضع الأكاديمي للفلسفة لم يكن بدون مضامينه الثقافة . فالتفكير الفلسفي والكتابة الفلسفية أصبحتا شيئاً رسمياً ، وكنتيجة لهذا بدأت تنتج المذاهب الأمريكية في الفلسفة . هذه النشأة الكاملة للمذاهب الفلسفية التي تظهر متأخرة جداً في المنظمات الأمريكية ، يرجع الفضل فيها على نطاق واسع إلى الحقيقة التي أشرنا إليها حين كنا نناقش نشأة الأرثوذكسية الأكاديمية ، أعني بها أن التفكير الفلسفي كان عنصراً « داخلاً » في مذاهب الفكر الرئيسية اللاهوتية والسياسية والاقتصادية ، وأنه كانت هناك حاجة ضئيلة للفلسفة كنظام مستقل إلى أن ظهرت « الفلسفة العقلية ». وعلينا الآن أن نصف انقسام « الفلسفة العقلية » كنظام أكاديمي إلى « علم عقلي » ، أو « علم نفس » من جانب ، ومن جانب آخر إلى بقية من فكر تأملي يتصور الآن كفكر نهائي كفلسفة خالصة أو فلسفة أولى ، مزاج من علم الكون ، والميتافيزيقا ، ونظرية

المعرفة . والفلسفة وعلم النفس بالمعنى الرسمي لهما ، مستقلين عن اللاهوت، والبلاغة، والسياسة ومستقلين في الماهية أو الفكرة المثلى حتى عن البيداجوجيا ، وإن كان أساتذتها يعيشون بها ، كانت هي نفسها مستوردة من ألمانيا ، فمن المعقول إذن أن المدارس الألمانية المثالية كانت هي أولى المدارس التي اكتسبت تعبيراً منهجياً عنها في الحياة الأمريكية .

وكان « لورنز برزيوس هيكوك » (١٧٩٨ — ١٨٨٨) من « يونيان كوليج » أول من تولى عرض المثالية الألمانية عرضاً منهجياً . وقد ألهمه — مثله مثل « كالب سبراج هنرى » — أيام دراسته الجامعية ، المعلم الممتاز « اليفالت نوت » وعين أستاذاً للاهوت (في وسترن رزيرف ، وأوبرن سيمينارى) ليضع لاهوتاً عقلياً نقدياً . فليس مما يستحق شيئاً أن أول كتاب نشر له هو تفسير عن مثالية عملية نقدية ، في سنة ١٨٣٣ بينما كان راعياً في (شفيلد كونتيكت) ألقى أمام جمعية السلام بكونتيكت ، خطاباً بليغاً جميل الترتيب « مصادر الخداع العسكرى والاجراء العملى للقضاء عليه » . وبعد تقاعد « هيكوك » من عمادة « يونيان كوليج » سنة ١٨٦٨ عاش في أمهرست بمساشوستس ، مع ابن أخته وتلميذه القديم « جوليس هـ . سيلى » ، أستاذ الفلسفة وأخيراً عميد كلية أمهرست ، وهو الذى راجع أعظم كتاباته شهرة ، وبذلك واصل نفوذه على أجيال عديد من طلاب البحث الأكاديمى .

صاغ « هيكوك » نظرية « كنط » عن المقولات من جديد في مذهب « العمليات العقلية الأولية الثلاث » التي تطابق ثلاثة ملكات ، هي الحس ، والفهم ، والعقل . وبعد شرح ناقد ممتاز للتجربة الحسية ، بلغ ذروته في فصل فذ عن « الوجود الصحيح الظاهرى » ، طور الوظائف « البناءة » للفهم ؛ وارتبط « ببسط المذاهب الباطلة للطبيعة » وهي التي جعل من بينها مذاهب أفلاطونية « جودورث » ،

« جودورث » ، ورجال اللاهوت أنصار « إدوارد » فى « نيو إنجلند » . وكان ذروة نقده تحليل « الشمول » الأولى فى العقل ، فقد زعم أن العلمية الأولية فى العقل تشير كلية إلى مافوق الطبعى وتغطى الأرض التى استبعدها « كنط » من كل فلسفة تأملية ، ووضعها فى المجال الخاص ، الذى دعاه «العقل العملى» [١] . فالعقل ، تبعاً « لهيكوك » يمكن أن يشمل التلقائية الخاصة أو النشاط .

« هذا التصور العقلى لنشاط خالص بحت هو على ذلك غير مشروط إطلاقاً بالمكان والزمان و بطبيعة الأشياء ، وهو الشرط الأولى لكل تعال على الطبيعة . وقد كان من المستحيل تماماً أن نجد أى انتقال من الطبيعة إلى فوق الطبيعى ، اللهم إلا فى هذا التصور العقلى لعمل خالص لايمكنه أن يأتى فى كنف أى شرط من الشروط التى تنتمى للطبيعة ، وليس له أية رابطة من الروابط الضرورية لحكم جدلى . ولكن مثل هذا النشاط الخالص هو تصور التلقائية الخالصة ، وهذه يجب أن تكون بمثابة أول عنصر من عناصر شخصيتنا .

« إن الفكرة التامة للعقل، كملكة لعملية الشمول ، تعطى على ذلك فى نطاق المطلق فى الشخصية . يمكن أن تكون الطبيعة مشتملة فى تلقائية خالصة واستقلال ذاتى ، وحرية ، أو — وهذا هو نفس الشىء — يمكن للعقل أن يشمل الطبيعة فى نطاق شخص مطلق » [٢] .

ومبحث الكون « الكوسمولوجيا) العقلى (سنة ١٨٥٨) يبدأ حيث ينتهى علم النفس العقلى .

(١) ص ١٥٩ من :

Lawrens Perseus Hickok : Rational Psychology; or The Subjective Idea and the Objective Law of All Intelligence (Schenectady N. Y. 1854).

(٢) نفس المصدر ص ٥٦٩ — ٦٢٠ .

« لابد أن يكون هنالك فى مكان ما موضع يمكن منه أن نرى بوضوح أن للعالم قوانين تتحدد تحدداً ضرورياً بمبادىء ثابتة وسرمدية . فليس ثمة شىء فى الطبيعة ، و بالمثل ليست الطبيعة ذاتها ، يمكن أن تكون معقولة ، اللهم إلا إذا كانت خاضعة لمبدأ عقلى ، ومثل هذا المبدأ يلزم أن يكون ضابطاً ومنضبطاً فى أصل الطبيعة ، و إلا لزم أن تظل الطبيعة إلى الأبد من غير معنى أو دون ما غاية . ذلك المبدأ يلزم إذن لكل فراسة كاملة ، أن يكشف بذاته عما يجب أن تكون عليه الوقائع ، وليس العقل المطلق فى حاجة إطلاقاً لأى استقراء للوقائع »[١] .

إن معرفة العقل المطلق ، أو الله ، لا يمكن البتة أن تكون « موضوعاً للأحكام التى يربط بينها الفهم » . ولكنها فحسب «موضوع لفراسة العقل». « يكفى أننا فى الخلق نجد يقيناً لا لبس فيه عن الوقائع التى نشأت فى الأصل من الطبيعة »[٢] . فالبيّنة الوحيدة التى لدينا على أن الله عقلى هو أن خلقه يبلغ الذّروة فى العقلى . ورسم « هيكوك » صورة بليغة للخلق على أنه «وصول للأنا وفقدان» لها . وصول وفقدان لا يكفان إلى أن تستقر الأنا أخيراً فى الإنسان فى عروة عقلية مع الخالق .

وفى كتابه العظيم الثانى : « الإنسانية خالدة ، أو الإنسان : محاولة وسقوط وافتداء » (١٨٧٢) ، يختط « هيكوك » نظريته عن الإنسان كشكل فانٍ من أشكال الخلق بمحاولته أن يجمع فى فكرة شاملة تاريخ الإنسان كعملية بعث حياته الطبيعية فى حياة سرمدية . وتصور الإنسان فى هذا الكتاب كما لو كان فى « حالة وسيطة » منتظراً الحكم الأخير ، حين تمحى حدود فكر الإنسان المتناهى ،

(١) ص ٣ من :
Lawrens Perseus Hickok : Rational Cosmology; or the Eternal Principles and the Necessary Laws of the Universe. (N. Y. 1858.).

(٢) نفس المصدر ص ٢٥٧ .

وعجزه عن « الإحاطة بعدالة كثير من عقوبات » الخالق ، وحين « تتضح » خطة الله .

ولم يحس أحد إحساساً جاداً بالشكية المستترة فى هذه النظرية عن التاريخ الإنسانى أكثر من « هيكوك » نفسه . ولقد شدد الرعاة الأرثوذكس النكير عليه مراراً كقائل بوحدة الوجود ، ولكن هذه التهم كانت أقل إيلاماً له من إدراكه هو نفسه بأن الإعتماد على مبادىء وقوانين أولية ، وإن كانت قد تبرهن على وجود عقل مطلق ، فإنها تترك مجرى التجربة البشرية مفهوماً فقط فى حدود ميثولوجيا الفداء . وقد بدا مستحيلاً فهم التجربة البشرية فهماً عقلياً تاماً فى حدود لاهوت التنزيل أو فى حدود القانون الطبيعى وحده . ومن ثم فقد انشغل «هيكوك» بمنطق للتاريخ . و بعد أن درس بعناية منطق أرسطو ومنطق « هيجل » معاً على أن كلاً منهما ينهض بصياغة التجربة صياغة عقلية ، وصل إلى النتيجة التالية : وهى « أن المنطق الأرسطى لا يستطيع أن يتحرك ، والمنطق الهيجلى لا يستطيع أن يهدأ » . ومن ثم قام بمحاولة أخيرة جريئة لبناء منطق للعالم المحسوس ، وقد دعاه « منطق العقل ، والكلى ، والسرمدى » سنة ١٨٧٥ . وفى إعادته لصياغة منطق مثالى ، حاول أن يتغلب على ثنائية المنهج العقلى والمنهج التجريبى — وهى الثنائية التى توجد فى جميع مؤلفاته الأخرى — وأن يتتبع آثار التجربة المطلقة فى التجربة الإنسانية ، أعنى حاول أن يبين أنه حتى هنا والآن ، هناك عناصر فى التجربة الإنسانية طابعها أنها « جوهرية فى ذاتها ، مفهومة فى ذاتها ، كافية بذاتها ، مملوكة لذاتها ، ومبرهنة بذاتها » . وقد أبدى أمله فى أن يتحرر المنطق الرياضى من حدوده كعلم مجرد خالص ، وأن يصبح أساساً لعلم « كلى » يمكن فى نطاقه صياغة « كليات محسوسة » بطريقة ملائمة .

« ومع أنها قليلة بالمقارنة ، فإننا نرى الآن أن مثل هذا المنطق الأفضل هو الطريقة الوحيدة للإفلات من شكية مطبقة، بيد أن الاعتقاد التام بأن العهدالذى

لا بد أن يصبح فيه هذا اقتناعاً عاماً ليس بعيداً جداً ، وأن منطقاً جديداً أفضل ، وهو مطالب نشعر به على نطاق واسع — سيضع على عاتقنا واجباً جديداً وهو أنه ينبغى ، لا أن نعجل فحسب السير فى هذا الطريق اليقينى ، بل أن نفعل أيضاً ما نستطيع لكى نرضى هذا المطالب »[1] .

إن اليقظة الأكاديمية فى «أمهرست» ، التى أرسى لها « هيكوك» مثل هذه الأسس الممتازة ، قد مضت نحو نهضة رائعة بفضل واحد من تلاميذه هو «شارلز إدوارد جارمان » . لكنه أضاع كثيراً من وقته فى الكلية ليحيى ذكرى «النور» كما يدعو الرئيس « سيلى » كتابات « هيكوك » ، ولكن فى السنوات التى تلت ذلك أنجز ، من خلال دراسة مستقلة ، إدراكاً شخصياً لمغزى النظرية المثالية . لقد أينعت فلسفة كنط « بوجه خاص فى حياة جديدة فى تجربته الخاصة . وقد كرس « جارمان » حياته كلها ليجعل طلابه يشعرون بأن المشكلات الأكاديمية هى اهتمامات شخصية حية . وقد رأى أنه كما أن جيله قد شغل بالأزمة الدينية التى عجّل بها المذهب الطبيعى ، كذلك لا بد للجيل التالى من أن يشغل بالأزمة الاجتماعية التى يعجّل بها نمو «الجشع والابتزاز» . وعلى ذلك فقد كانت المثالية تعنى فى نظره مواطنية مزدوجة — المواطنية فى الطبيعة ، والمواطنية فى الولاية . وقد استخدم فلسفة « هيكوك »الاجتماعية بفعالية عظيمة وذلك لكى يعلم «المبادىء الروحية» أو المعايير الموضوعية كبديلات نقدية فى المعرفة والسلوك معاً ، للآراء السابقة « المشبهة » . ومع ذلك ، فبدلاً من أن يستخدم « نصوص » هيكوك وزع كتيباته على فصوله حتى يعرض المغزى العلمى للمشكلات الفلسفية (كل مشكلة فى وقتها) و بذلك يهيىء تلاميذه لمناقشة جادة فى الفصل ، وقراءة ذكية للنصوص

---

(١) ص ٤ من :

Lawrens Peresus Hickok: The Logic of Reason, Universal and Eternal (Boston 1875).

وبهذه الطريقة حوّل « جارمان » نص « سيلى » الخالى من الحياة ، وقد كان « سيلى » معروفاً بأنه « كان من أشد كتاب الفلسفة نزولاً من الأعماق حيث يبقى هنالك أطول أجل ممكن ، ويخرج من ثم إلى السطح وقد جلب معه أضخم كمية من الوحل » [١] ، إلى أسلوب شخصى خلق عدداً كبيراً من المفكرين الأمريكيين المبرزين . وقد كان حماسه معدياً ، ذلك لأنه اعتقد مخلصاً أن اليقظة الفلسفية فى المحيط الأكاديمى « بنيو إنجلند » يمكن أن تكون بداية إصلاح عظيم فى الحياة الأمريكية .

وإيمان « جارمان » بالمثالية الكنطية كقوة لإصلاح الأخلاق الأمريكية والدين شاركه فيه جماعة بارزة من المعلمين ، كل منهم له طريقته الخاصة به ، ولكن كلاً منهم نجح فى أن يشعل فى تلاميذه إحساساً بأهمية الفلسفة ، وبذلك خلق مصدراً « للطاقة الروحية » المستقلة عن الكنائس . فهؤلاء المثاليون دون أن يقصدوا أن يقيموا منابر مناقشة كمنابر الكنائس ، قد حرروا مع ذلك الإيمان الأكاديمى والأخلاقى من سيطرة الكنيسة . كما فعل أنصار الفكر المتعالى المتزمتون خارج الأكاديميات . لقد كان معظمهم تقريباً يعتقدون بوجود الله ، ولكنهم قصدوا إلى الأقتراب من الله من خلال الفكر أكثر من اقترابهم منه من خلال العبادة ، ونموّا الروحية العلمانية التى كان «مارش» و « هنرى » رسولين لها. كان هنالك «چورج هربرت بالمر» فى هارفارد، يدرس أخلاقاً اجتماعية قصد بها أن تتوسط بين البيوريتانية والهيجلية وكان هنالك «چورج هولمز هونسون» فى معهد ماساشوستس للتكنولوچيا ، وبعد ذلك فى جامعة كاليفورنيا ، يدرس مثالية تعددية ، وشخصية . وكان هنالك « بوردن باركر باون » ، فى جامعة بوسطن

---

(١) ص ٤٤٣ من :
Charles Edward Garman : Letters, Lectures and Addresses. ed. by Eliza Miner Garman (Cambridge 1909).

يعلم ويبشر بمذهب شخصى أشد واحدية . وكان هنالك « موسى ستيوارت فيلبس فى « ييل » ، بميدلبرن و « سميث » ، ويمكن أن يكون واحداً من المبرزين فى الجماعة لولا أنه قتل فى حادث فى شرخ الشباب فى الرابع والثلاثين . وكان هنالك «چون باسكوم » ، و « چون . ا . رسل » فى « وليامز كوليج » ، و « أ . أرمسترنج » فى جامعة « ويسليان » ، و « جورج ترمبل لاد » فى ييل ، و « جورج فولرتن » فى جامعة بنسلفانيا ، و « جورج سيلفستر موريس » فى «چونز هو بكنز وميتشجن» ، و «جون جريرهيبن» و «ألكسندر ت. أورموند» من « برنستن » ، و « يعقوب جولد تشيرمان » من كورنيل ، وبالطبع « نيكولا مورى بتلر » من كولومبيا [1] . هولاء المعلمون العظام ، الذين حركهم إلهام مشترك ، لم يرسوا فحسب أسس متابعة رسمية للفلسفة فى الولايات المتحدة ، وإنما جعلوا للفلسفة المنهجية وظيفة جادة نقدية فى الحياة الأمريكية ، التى مالبثت أن أبدت قوتها بعيداً فيما وراء الجدران الأكاديمية .

---

(١) وقد كان الوقف فى « كولومبيا » دالاً على هذا النمط . فكان الأستاذ « تشالز . م . نايرن » ، وهو من اسكتلندا داعياً قديماً للأرثوذكسية . وفى ١٣ إبريل سنة ١٨٦٣ قرر أوصياء الجامعة — كما ورد فى مذكرات « ج . ت . سترونج » التى لم تنشر — « إلغاء علم الجمال التجريبى كما كان يدرسه الأستاذ « نايرن » ، وعلم الوجود ، وأنسجة العنكبوت ، والميتافيزيقا الاسكتلندية ، و « هيكوك » والاحتيال ، والاستعاضة عن هذه الظلال بثقافة واقعية ملموسة فى تاريخ الأدب ، وتاريخ الفلسفة كما جرى « ماك ڤيكار » على تزويدنا بها » . وأخيراً فى السبعينيات بحثوا عن أستاذ لعلم النفس الفسيولوجى ، وكان من سوء حظهم أنهم عنيوا « أرشيبلد ألكسندر » من « برنستون » ، وهو فضلا عن أنه لم يكن يعرف شيئاً عن علم النفس الفسيولوچى ، فقد أثبت أنه أسوأ من « نايرن » فى تعليمه ؛ ولم يلبث « نيكولا مورى بتلر » أن عاد من دراساته فى ألمانيا ، ونظم دراسة نقدية فى الفلسفة وعلم النفس . وقد أقيمت أول حلقة المناقشة سنة ١٨٨٥ — ١٨٨٦ . وأصبح « بتلر » أستاذ الفسلفة سنة ١٨٨٩ ، وفى سنة ١٨٩٠ أنشأ « مدرسة الفلسفة العليا » .

٢ — مدارس المثالية

من هذه النهضة الأكاديمية ، الجيل العظيم لأعلام أساتذة الفلسفة المتأخرين، وكان كل منهم يخرج مستقلاً صورة أمريكية للمثالية الألمانية نشأت مدارس عديدة فى الفلسفة استمرت أكثر من جيل ، وحافظ كل منها على نمط متميز للمثالية . ويمكننا أن نميز أربعة أنماط رئيسية ، لكل منها مراكز قيادية أكاديمية عامة ، ولكل منها أب مؤسس ، وجيل من التلاميذ الذين يتفاوت حظهم من الإخلاص ، ويمكن أن نعرض هذه الأنماط عرضاً مناسباً فيما يلى :

١ — مدرسة مذهب الشخصية : جامعة بوسطن ، « بوردن باركر براون » .

٢ — مدرسة المثالية التأملية أو الموضوعية : جامعة كورنيل — « جيمس أدوين كرايتن » .

٣ — مدرسة المثالية الديناميكية ، جامعة متشجن ، « جورج سيلفستر موريس » .

٤ — مدرسة المثالية المطلقة : جامعة هارفارد ، « جوزيا روس » .

ومن هذه المدارس ظلت مدرسة مذهب الشخصية أوثقها صلة بمذهب الاعتقاد فى الله ، والأرثوذكسية الأكاديمية ، وقد أدت مهمتها بمنتهى الوضوح كفلسفة للدين ، وظلت مبقية على العلامات الخارجية لمدرسة متسقة . وقد كانت مفيدة فى تحطيم الحواجز العقلية الطائفية للكنيسة المنهجية ، التى ورثت الخوف الإنجيلى من النظريات غير المنزلة والسخرية بها . ولكنها إذ جعلت أذناً صاغية لرجال اللاهوت الشخصيين أصبحت تألف الأشكال الفلسفية للقول ، بل والعادات الفلسفية للذهن ، عند أشد أئمتها شجاعة وإقداماً .

وكان الأستاذ « باون » من جامعة بوسطن من أعظم المعلمين الموهوبين ومن أشد العقول استقلالاً فى عصره ، وكتبه — وإن كانت من حيث النظرية عتيقة — مابرحت تثير الشغف لقراءتها بما فيها من وضوح وحيوية فى الفكر والتعبير . تصدى « باون » بجرأة لمشكلتين رئيسيتين فى الفلسفة الأكاديمية لعصره . فقد بسط ضعف الملكة النفسانية ، وفسر الحقيقة الواقعية التجريبية للأنا كبديل للإيمان العتيق فى نفس جوهرية . وقد أتاه إلهامه الفلسفى الأول حين كان طالباً بجامعة نيويورك ، حيث كتب نقداً عنيفاً « لسبنسر » ، ثم أثناء دراساته العليا فى ألمانيا خضع لتأثير « لوتز » وأدرك فوراً الآثار الهامة لنظريته عن أنا تجريبية فى نقد الأرثوذكسية الأكاديمية من جانب والتجريبية الإنجليزية من جانب آخر . إن الأنا أو الشخص فى نظرية « لوتز » هى حقيقة نهائية تجريبية ، وحدتها تعد أساساً للتجربة والطبيعة معاً ، وقد طوّر « باون » ماتتضمنه هذه التجريبية المتعالية من اعتقاد فى وجود الله ، وأعاد بناء النظرية الكنطية فى المقولات . وإذ بنى حجته على أساس مبدأ السبب الكافى استنتج أن الأشخاص لا ينتجون إلا عن الأشخاص ، والعلة الأخيرة أو الخالق يجب أن يكون على الأقل شخصياً . لقد كان « باون » على بيّنة أيضاً بأن الفروض التأملية أو المسلمات ليست مفيدة « لتقدم المعرفة » ولكنه دافع عنها مع ذلك كأشكال طبيعية لا بد منها لإرادة الإنسان .

« الفروض على نوعين . بعضها تقدم ببساطة كتفسيرات للوقائع ،ولا تزوّدنا بتحكم جديد فيها . فالفروض ضرورية لإشباع الحاجة إلى سبب كاف ، وحين لايكون هنالك أى فرض يشبع الذهن على هذا النحو ، فإننا نأخذ به لما يجلبه من سلام عقلى ، وإن كنا لا نستطيع أن نستخدمه لتحقيق التقدم فى المعرفة . مثل ذلك النظرية الذرية ومعظم نظريات الجيولوچيا ، وكثيرمن نظريات الفيزياء

والنظرة إلى العالم على أساس الاعتقاد فى الله . . الخ فليس ثمة واحدة من هذه النظريات مثمرة فى البحث العلمى . وإنما هى فحسب نظريات ضرورية لتفسير السياق الحالى للوقائع ، وإثباتها أو تحقيقها يتمثل فى إظهار أن الوقائع تحصرنا فى مثل هذه النظرة .

« والسياق الآخر للفروض يتيح الاستنباط ، ويضعنا فى مقام التحكم فى الظواهر ، وإثبات هذه الفروض يتمثل لا فى ملاءمتها للوقائع الملاحظة ، بل فى موافقة مضامينها لوقائع أخرى لم تكن موضع تأمل أو ملاحظة فى الأصل . ومن الأمثلة على ذلك ، قانون الجاذبية ، والنظرية الأثيرية فى الضوء . هذه يمكن أن تستخدم لدفع المعرفة إلى أمام ، وهى رياضية على العموم . وفى لحظة واحدة يقرر المتأمل على أساس دعائم وضعية أن الطائفة الأخيرة من الفروض هى وحدها التى يؤخذ بها ، ونبذ الطائفة الأولى على أنها شطحات المخيلة . وهو لسوء الحظ ليس لديه دائماً أوضح فكرة لما يعنيه التحقيق ، وفضلاً عن ذلك ، هنالك العقل الإنسانى ضده »[1] .

كانت كتب « باون » « دراسات فى مذهب المؤلهة » (سنة ١٨٧٩) ، « فلسفة مذهب المؤلهة » (سنة ١٨٨٧) ، « ومبادىء الأخلاق » (سنة ١٨٩٣) كتباً مدرسية محبوبة وشائعة ، وبخاصة فى ندوات وكليات المنهجيين . وقد أعطانا كتابه عن « مذهب الشخصية » (سنة ١٩٠٨) أسس صياغة منهجية لمدرسة متميزة فى الفلسفة المثالية واللاهوت المثالى . وأحدث أعلام فى هذه المدرسة ، وبخاصة « ج . أ . كو » ، و « ا . س برايتمان » ، و « ا . س . كندسن » ، و « ر . ت . فيو يلنج » ، دافعوا عن مذهب الشخصية ، معتمدين على علم الكون المتعارف

(١) ص ٢٠٨ — ٢٠٩ من :

Borden P. Bowne : Theory of Thought and Knowledge (N. Y. 1897).

عليه اعتماداً أقل ، كما فعل «باون» ، واعتماداً أكبر على فلسفة القيم أو المثل العليا. وهم يقولون إن الشخصية من حيث كونها بؤرة كل قيمة ، وكل مجلى ، وكل معنى ، هى أيضاً الحقيقة التجريبية النهائية ، والله هو شخص الأشخاص . ولئن كانت هذه الفلسفة فى وضوح دفاعاً عن مذهب المؤلهة ، بمعنى أنه نوع من التبريرات المسيحية ، فإنها ليست مجرد إحياء للحجة العقلية أو الباركلية فى المثالية . وطريقة النظر عندها للمسائل طريقة سيكولوجية ، ولكن علم النفس عندها هو نقد للتجريبية . « فبرايتمان » ، بوجه خاص ، جعل مذهب المؤلهة عنده ، ودفاعه عن الاعتقاد بإله متناه جعل هذا وذاك ملحقين للقيم العامة أو لميتافيزيقا القيمة ، التى جعلت صورته عن مذهب الشخصية أوثق بصورة «هوسن» و«كالكينيز» و « لامتن » كما هى أوثق أيضاً بالأشكال الجارية الأخرى فى الفكر المثالى . فقد تصور هؤلاء المثاليون «الأنا المتناهية» أو المعطى التجريبى، كنشاط واع ، ومثل هذا النشاط يمثل بأقصى وضوح فى أفعال التقييم أو الانتقاء . فالذهن الموضوعى ، إذا وجد ، يجب أن يكتشف فى المعايير التى يحكم بعضها البعض الآخر . وبهذا المنهج نجح أنصار مذهب الشخصية فى تطوير جوانب الجوهر الفرد ، والغائية والأخلاق عند « باون » دون أن يقصروا اهتمامهم على الحجج الكونية لمذهب المؤلهة التى نهضت عليها مؤلفاته الأولى . لقد قنعوا فى معظم أعمالهم بأن يبنوا موقفهم على أساس النظرية القائلة بأن « النظرة الوحيدة إلى العالم التى يكون فيها للقيم والمعانى مكانة حقيقية ثابتة هى النظرة التى تكون عقولنا ، وشخصياتنا ، وقيمها ، عالية عليه »[١] .

وعلى نقيض مذهب الشخصية ، مذهب المثالية الموضوعية على نمط ما كان

---

(١) ص ١٦٠ من :

J. A. Leighton : «The Principle of Individuality and Value; in Clifford Barrètt (ed): Contemporary Idealism in Amrica (N. Y. 1932).

فى جامعة « كورنل » . فهنا ازدهرت فلسفة الروح وهى لا تبالى بعلم النفس، وتتصور أن التجريبية الوحيدة التامة هى فهم التجربة الإنسانية فى مجراها التاريخى، وفى أشكال منظماتها . هذه الدراسة للذهن الموضوعى كما مضت فى « مدرسة الحكمة للفلسفة فى كورنل » كانت هى الجناح الأمريكى للحركة التى تدور فى مدار المثالية والتى وفقت فى ألمانيا وانجلترا معاً بين تحليل نقدى للمقولات (التراث الكنطى) و بين تصور تاريخى للفكر الإنسانى (التراث الهيجلى) . وعلى هذا النحو اتحد منطق نقدى مع فلسفة للتاريخ ليشكلا نظرية للتجربة ككل عضوى ، فى الفرد وفى المجتمع معاً .

وكان « يعقوب جوالد شيرمان » أول ناظر لمدرسة الحكمة ثم فيما بعد مديراً للجامعة . وقد تلقى حماسه لكنط من اسكتلندا ، وحمل هذا الحماس معه إلى كندا حيث درّس الفلسفة لسنوات فى كلية « دالهوزى » . وحين دعى إلى « كورنيل » سنة ١٨٨٦ طوّر فكرة أن المثالية النقدية كان لها مغزاها بوجه خاص لأمريكا لأنها كانت فى صميمها الوسيط العظيم ، ولقد قيّض لأمريكا أن تكون الوسيط العظيم بين الأمم . وقد عزز تأويل « شيرمان » « لكنط » الطريقة التى نجح بها فى التوفيق بين تجريبية « هيوم » و بين المذهب العقلى عند « ليبنيز » ، و بلور نظرية المقولات فى علم للأشكال الضرورية للعقل التجريبى . وقد تصوّر العناصر الأوّلية والعناصر البعدية على أن كلاً منها لاحق بالآخر وأنها تتساوى فى أنها جوهرية لأى علم . وقد تصور بالمثل الوظيفة الرئيسية للفلسفة على أنها التوسط بين العلوم والفنون . وعندما دفع بالمجلة الفلسفية إلى الناس سنة ١٨٩٢ شرح وظيفة هذه المجلة الفصلية فى نطاق التوسط الثقافى ، وأضاف فكرة أن الفلسفة الأمريكية يمكن أن تكون وسيطاً مزدوجاً ، لأن الثقافة الأمريكية عامة يجب أن تكون هى الموفق الأعظم بين الشرق والغرب .

« كما كان الامتزاج بين الواحد والآخر، (إذا طبقنا تعبير أفلاطون المدهش) فهنالك أكثر من سبب للاعتقاد بأن أمريكا ستكون المسرح الذى سيفصح منه ذلك الكائن المبدع، أعنى الفكر الإنسانى عن مرحلته العالمية الثانية فى الكشف، والتأويل، والبناء الفلسفى. فقد كان طابع الثقافة اليونانية، الحرية — حرية الحكومة لدول المدينة، حرية الفرد فى الفعل، حرية الفكر فى الدين (الذى لم يكن يملك أى نظام متسق كمذهب، وأى كهنوت منظم منتظم، مزوّد بسلطة خارجية) ومن جهة أخرى، كان طابع الثقافة اليونانية احترام العرف والقانون، وأن يكون الفرد تابعاً للمجموع. هذه القسمات المتعارضة، وصلت إلى الانسجام التام فى تطورها فى زمن منشأ الفلسفة اليونانية. فإلى هذه القسمات تدين الفلسفة اليونانية من ناحية، بطرافتها واستقلالها، ومن ناحية أخرى، بتناسقها ومنهجها، واتجاهاتها البنائية. فإن لم تكن هذه الجوانب المحبذة للحضارة اليونانية ظاهرة اليوم فى الحب الأمريكى للاستقلال، والاحترام الأمريكى للقانون، وفى الاتحاد الأمريكى لخمسين ولاية لكل منها سيادتها، بكل حكومات مدنها ومقاطعاتها تحت رأس فيدرالى واحد، وفى الكنائس الأمريكية بنظامها الديمقراطى، وعقائدها المتنوعة المرنة، فى حرية الفكر والقول الأمريكية التى اتجهت دائماً إلى أن تبنى لا إلى أن تهدم فحسب، أقول إن لم تكن هذه الجوانب ماثلة هنا لندر أن يتخيل الإنسان أين يجدها، ولو على مثابة بين شعوب الأرض.

« إن اجتماع هذه الهيئات، هذه الثقافة، وهذه الملابسات المواءمة غاية المواءمة لتطور الفلسفة فى أمة تشمل ما بين ستين وسبعين مليوناً من السكان لفأل طيب جياش بالأمل لمستقبل الحضارة الإنسانية. ولسنا مطالبين مع ذلك، بأن نغذى نفوسنا بالتوقع فحسب، فالبشائر والنذر تتحرك دائماً نحو التحقق.

« إن ما كان بالأمس أملاً بالظروف قد غدا اليوم ثمرة العصر وإنتاجه .. فلم يحدث أبداً من قبل فى التاريخ أن انتشر اهتمام غاية فى العمق بالموضوعات الفلسفية غاية الإنتشار كما هو الشأن اليوم . إن مزاجنا فى الأيام الخوالى ، المزاج المشرق المتفائل قد لا يكون تخلى عنا ، ولكننا لا نستطيع أن نخفى أن الأمة تدخل فى القرن الثانى من حياتها بإحساس جديد من القلق ، و بمزاج جادلة أمل والتفكير . و إذا كان من المأمون التنبؤ من « البذور والبدايات الضعيفة » للأشياء بأنها لم تأت بعد للحياة ، فى استطاعتنا أن نخاطر بأن نتطلع من هذا النشاط الفلسفى الشديد ، مقترناً بتشابه الظروف إلى محصول من الفكر كذلك الذى جناه اليونان فى القرن الرابع ق . م ، أو ذلك الذى أينع فى ألمانيا منذ ثلاثة أجيال مضت على الأكثر . إن الميلاد الجديد للفلسفة بيننا سيكون النتيجة النهائية من تكريس الجهد للاهتمامات الفلسفية ، ولاستثمار المجالات الفلسفية الخاصة . إن مذاهبنا الكلاسيكية إذا صح أننا صغنا مذاهب بالفعل ستعتمد على استقراء للوقائع أوسع من أية مذاهب فلسفية أخرى تسبقها . ومن حسن الحظ أن روح التخصص قد هيمنت على الفلسفة ، و يمكننا أن نهنىء أنفسنا على التحقيقات المتخصصة وعلى النشر المتخصص الذى يشرف عليه أمريكيون . بيد أن تقسيم العمل يغدو معدوم الفائدة من غير تعاون » (١) .

وحين أصبح « شيرمان » مديراً لجامعة « كورنيل » سنة ١٨٩٢ ، شغل مكانه كناظر لمدرسة الحكمة واحد من قدامى تلاميذه فى « دالهوزى » هو « جيمس إدوين كرايتون » الذى ظل حتى وفاته سنة ١٩٢٤ الممثل الرئيسى لمدرسة « كورنيل » المثالية ، ومعه هيئة تدريس نادرة من المتخصصين « فرانك

(١) Jacob Gould Schurman : «Prefatory Note», The Philosophical Review, I, (1892) 3—4, 5.

ثيللي » (تلميذ بولص ومترجم بعض مؤلفاته ونصوص ألمانية أخرى) و « ليم هاموند » و« إرنست آلبي » ونكتفي بذكر الجيل الأول فحسب من خط من المعلمين والباحثين والمبرزين .

وفي « كورنيل » تدرب أعظم جزء من جيل من أساتذة الفلسفة في الولايات المتحدة ، ومن خلالهم أدت نظريات ومناهج كورنيل دوراً مهماً في تعليم الفلسفة وبحوثها. وبفضل جهود مدرسة « كورنيل » الطليعية أيضاً أنشئت الجمعية الفلسفية الأمريكية سنة ١٩٠٢ ، وكان « كرايتون » أول رئيس لها . ولم يكن بمحض الصدفة أن « كورنيل » لعبت الدور القيادي في الدراسات الفلسفية الرسمية والتعاونية ، وإنما كان ذلك التطبيق العملي لتصورها الموضوعي للعقل ، ولاعتقادها في الطبيعة الاجتماعية للفكر . وفي خطابه الذي ألقاه بمناسبة اختياره مديراً للجامعة جعل « كرايتون » هذا الأمر واضحاً .

« في كل مجال من مجالات البحث يبدو أن الاقتناع ينمو بأن التآلف العقلي والتعاون الفكري أمران جوهريان للتقدم الحقيقي ، وينطوي هذا على القول بأن من الضروري في العمل العلمي تجميع القوى للعمل ، لا كعدد من الأفراد المنعزلين ، بل كمجموعة اجتماعية من العقول المتعاونة . وقد تعلمنا أن عزل الإنسان لنفسه عقلياً ، يجعل عمـــله غير مثمر ، وأن هنالك في كل جيل تياراً رئيسياً من المشكلات يجب أن نعمل في محيطه ، إذا شئنا أن نساهم في القضية المشتركة[١] » .

وينمي نفس الفكرة في مقال من أجمل مقالاته :

« الذهن كلٌّ ، وإذا دلت بعض أشكال التجربة على طبيعته الاجتماعية ،

(١) ص ٧ من :
James Edwin Creighton : Studies in Speculative Philosophy (N. Y. 1925).

لشق علينا أن نتوقع أن نجده فى أى جانب من جوانب هذه التجربة منعزلاً ومتركزاً على ذاته . ومع ذلك فثمة ميل فى التفكير الشعبى وفى التحليل النفسانى إلى النظر إلى الذهن المفكر على أنه شكل خاص من الوجود ، مُحْتَوًى على نحو ما فى بدن ، ومؤدٍ وظيفة المخ. وكما أن بدناً يجعل بدناً آخر خارجة فى المكان نفسه فكذلك الذهن المفكر للفرد يعتبر منعزلاً ، مانعاً ، منطوياً ، ويؤخذ المفكر على أنه كائن مؤثر للوحدة ، يصارع مشكلاته وحده ، من غير عون . ويظن أنه بقوة ذهنية يخلق الحقيقة من خلال تحليله وتأملاته ...

« وأنا أعارض هذا النزاع ، وأود أن أبين أن التحقق يتضمن دائماً ، بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، تعاون وتفاعل عدد كبير من الأذهان . فالفرد يستطيع بعون أفكار غيره من الناس وبهديها أن يحرر نفسه من الأوهام الذاتية والتعميمات المتعجلة ، ويصل بذلك إلى الحقيقة الكلية . والنتيجة ليست طريفة بمعنى أنها انبثقت كلها من مخه ، ولكنها ثمرة أذهان عديدة تعمل معاً ... إن التفكير هو وليد نشاط مجتمع من الأذهان لا ذهن فردى مجرد ، كما أن الأخلاقية ، والمنظمات السياسية ، والدين تنبع وحدة عضوية لأفراد تنتمى إليها . « فليس ثمة فرد بدون مجتمع » هذه قضية تنطبق على الإنسان كمفكر انطباقها عليه ككائن أخلاقى أو سياسى »[1] .

وكما يجب أن يكون التفكير اجتماعياً فهو لنفس السبب يجب أن يكون تاريخياً ، فاستمرار التجربة ووحدتها يجب أن يغدوا أمراً مسلماً به ندر كه جميعاً .

« فالعلم الفلسفى ليس علماً « طبيعياً » ، ولا يمكن أن « نتلقى وقائعه » من هذا الأخير ، وحين نفعل ذلك فإننا نضع « المذهب السكولوجى » و « المذهب الطبيعى » فى مكان الفلسفة . ولكن على الفلسفة إذا شاءت أن تكون فلسفة

(١) نفس المصدر ص ٥٠ — ٥١ .

على الحقيقة ، أن تصبغ وقائعها بالصبغة الإنسانية ، أعنى أن تنظر إليها من زاوية تجربة إنسانية تامة واعية بذاتها ، ذلك لأنه من هذه الزاوية وحدها يمكن أن نجد لهذه الوقائع معنى . ومن ثم فالفيلسوف هو فى الجوهر إنسانى أكثر منه طبيعى وارتباطاته الأوثق بالعلوم التى تتناول بالبحث منتجات الفكر الإنسانى والنشاط الغائى . وفى علاقته هذه بالعلم الطبيعى يهتم بالوقائع التى ينظر إليها موضوعياً اهتماماً أقل من اهتمامه بعمليات التفكير التى نحصل بها على هذه الوقائع . وهو لايتخذ موقف العلم الطبيعى وإنما يحول هذا الموقف تحويلاً تاماً ويؤول الوقائع الطبيعية تأويلاً جديداً فى نطاق التجربة الشعورية . وبالمثل يلزم صبغ النظرة المجردة للطبيعة ككل وهى التى يقوم بها علم الطبيعة ، بالصبغة الإنسانية وذلك بالتأويل الفلسفى الذى يفسر الوقائع تفسيراً مختلفاً ، واجداً فى الطبيعة تجانساً مع ذهن الإنسان يمكن من خلاله وحده أن تكون معقولة . ومن جانب آخر ، فإن زاوية النظر الفلسفى تفرض تفسيراً لوقائع الذهن مختلفاً عن ذلك التفسير الذى يقدمه الباحث الطبيعى السيكولوجى . فوجهة النظر الذاتية الخالصة عند الأخير لايمكن أن تؤخذ كنقطة ابتداء أكثر مما تؤخذ وجهة النظر الموضوعية لعالم الطبيعة . وكما أن الفلسفة تصبغ الوقائع المادية بالصبغة الإنسانية وذلك بالنظر إليها من حيث علاقتها بالذهن ، فهى كذلك تصبغ الوقائع الذاتية بالصبغة الموضوعية إذ نظر إليها كوظائف يحقق الفرد من خلالها وحدته مع الطبيعة ومع أقرانه»[1] .

إن القارىء لهذه الفقرات ليتعرف على روح العلم الروحانى فمثل هذه المثالية كانت إنسانية فى المنهج مثلما كانت فى الاهتمام . فينبغى تأويل الطبيعة كبيئة للإنسان وليس موطن تجربته ، خارجياً وليس مركزياً . وبالمثل ، فقطب الطبيعة المواجه للفرد ، ليس مركزياً ولا عرضياً بالنسبة للذهن . فالطبيعة والمجتمع ، والفرد ، تشكل معاً جماعة

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣ .

من الفكر والثقافة . لقد ألح « كرايتون » فى تفكيره مثلما ألح فى تعليمه وفيما نشر من كتابات ، أنه لم يعد ممكناً أن تكون هنالك « طليعة » وإنما يمكن فحسب أن يكون هنالك عمل مساهم فى حقل الاستثمار العظيم للفنون والعلوم . فلأن نفكر معنى ذلك أن نعمل مع الأذهان الأخرى فى مهام مشتركة . وهذه النظرية كما هو واضح لم تكن مجرد نظرية معرفة أو حتى مجرد برنامج للدراسة الأكاديمية ، وإنما كانت فى أمريكا كما كانت فى ألمانيا وإنجلترا محاولة لتزويد الفلسفة بحيوية جديدة وذلك بإدخالها فى أوسع دوائر ممكنة من النشاط الإنسانى والذاكرة الإنسانية . وكما هو الشأن فى معظم الأفكار الفلسفية ، وعلى التأكيد فى معظم المثل العليا ، نجد أن نظرية ماهو حقيقى بالفعل هى كشاف لما هو مهم ، وعلى ذلك فالزعم أن كل تجربة هى كل مطلق متلائم عضوى ، هو جزء من محاولة فعالة لجعلها كذلك .

وكانت مدرسة المثالية الدينامية التى ازدهرت سنين قليلة فى جامعة « چون هوبكنز » ، وفترة أطول فى جامعة « متشجن » ، كانت هذه المدرسة أشد من (كورنيل) اهتماماً بمنطق الحياة . وقد دعمت هذه المدرسة الطبيعة البيولوجية تدعيمها للطبيعة الثقافية للتجربة الإنسانية . وقد كان «جورج سيلفستر موريس» وهو خريج دارتموث كوليج وطالب فى«اليونيان ثيولوجيكال سيمينارى» ، واحداً من كثيرين من شباب المتحررين فى الألوهية ، وقد آثر أن يواصل دراساته فى ألمانيا بدلاً من أن يصعد للنبر ، وكنتيجة لهذا الإيثار ، تخلى نهائياً عن وظيفة راعٍ مسيحى لكى يهب نفسه لتعليم الفلسفة . وقد خضع لنفوذ « ألريشى » فى هال ، و « ترند لنبورج » فى برلين ، فقد علماه أن يبحث عن الحقيقة لا فى اللاهوت الهيجلى المسيحى المزعوم ، بل فى « علم خالص للوجود »، مذهب فعال فكرى مستنير بميتافيزيقا أرسطو . وبعد عودته إلى الولايات المتحدة سنة ١٨٦٨ أنفق

سنوات عديدة صابراً متلمِّساً لطريقه . ذهب إلى متشجن سنة ١٨٧٠ ليعلِّم اللغات الحديثة والأدب ، ولكن عمله كمؤسس لمدرسة للمثالية متميزة لم يتأكد قبل سنة ١٨٧٨ حين نهض بالتعليم فى « چون هو بكنز » و« متشجن » معاً .

لقد حمل معه عند عودته من ألمانيا حماسه للتأويل العملى للمقولات الكنطية، ولطبع تصورات أرسطو عن الحركة ، والنمو ، والنشوء ، والوجود بالفعل ، بطابع المثالية . وقد بيَّن « موريس » متبعاً « ترند لنبرج » وآخرين من الإراديين الكنطيين الجدد ، أن أفعال الفكر ، هى حركات بالفعل ، وأن مقولات الذهن هى مقولات للحركة ، ومن هنا يمكن أن يكون علم الذهن شبيهاً بعلم أشكال الطاقة الطبيعية الأخرى . إن القوى الإبداعية (الصورية) للذهن يمكن أن تفهم كطاقات طبيعية حرة لكونها تلقائية وأساسية . إن هذا التحليل لحياة العقل قصد به أن يكون نقداً لإسراف « هيجل » فى تدعيم المنطق والجدل . وتبعاً « لموريس » فإن « حركة » الفكر فى مجرى التاريخ ، أحرى أن تكون نمواً لألوان النشاط الحى منها نتيجة منطقية « للمتناقضات » (القضية ونقيضها والتأليف بينهما) . ولقد استخدم « موريس » هذا التفسير للنشاط الإبداعى للذهن كوجهة نظر ينطلق منها لنقد « مذاهب الهُوِّية » عند « سبينوزا ، وليبنز ، وهيجل » ، وليضع عامة المناهج الفلسفية فى التحليل فى مواجهة مناهج الرياضيات والجدل . وقد كان يظن أن الفلسفة هى بمثابة علم مستقل متميز ، « تجريبى » بمعنى ، ولكنه مختلف جذرياً فى المنهج والغاية عن العلوم الآلية من جانب وعن العلوم الرياضية والمنطقية من جانب آخر . وكانت الفلسفة عنده هى علم الحياة أو نفس (بالمعنى الأرسطى للكلمة) البدن ، علم التجربة كما تعاش أو كما تكون بالفعل .

بهذه المساهمة من الواقعية الإيستمولوجية ، والإرادية الرومانسية حاول

« موريس » أن يقيم الفلسفة على أساس علمى على الدقة ، دون أن يلحقها بعلوم أخرى . مثل هذا المشروع كان له شأن بوجه خاص فى « چونز هوبكنز » حيث أشيد بالعلوم التجريبية الطبيعية لأول مرة على أنها مركز البحث الأكاديمى . وفى هذه المحاولة للدفاع عن مثاليته كعلم بين العلوم ، كان « موريس » عاجزاً عن إقناع الرئيس « چيلمان أو « چ . ستانلى هول » ، اللذين اعتبرا مذهبه فلسفة أخلاقية فى جوهره لا علماً طبيعياً . ولذلك اضطر أن يقلع عن المحاولة فى « چونز هو بكنز » ، و يعود إلى « متشجن » وقد اكتسب الشهرة بأنه علم أخلاق .

وفى تلك الأثناء كان زميله فى « چونز هو بكنز » « ش . س . بيرس » عاكفاً على مراجعته لمقولات كنط ، رابطاً بينهما و بين تصوره الخاص لبيولوجية الذهن ، و باسطاً تصـــوره الخاص لنظرية الاستمرار . ومع أن « بيرس » و « موريس » كليهما اتجها إلى نفس الاهتمامات بالمشكلات الجذرية ، فإنهما اختلفا اختلافاً أصيلاً فى موقفهما من الرياضيات . فقد كان « موريس » يقدر المنطق الرياضى تقديراً تكنيكياً ، ولكنه فشل فى إدراك أثره فى الفلسفة .

وحين انضم « چ . ستانلى هال » إلى « جونز هو بكنز » ، بعد أن تدرب فى معامل « ڤنت » وغيره من علماء النفس الألمان ، أدخل علم النفس التجريبى الفسيولوچى إلى أمريكا ، ونظر إلى ميتافيزيقا « موريس » و « بيرس » على أنها معرفة فى التأمل إلى الحد الذى لا يمكن معه أن تكون بيولوچية . وقد أحس « چون ديوى » — الذى جاء من « ڤرمنت » سنة ١٨٨٣ وتتلمذ أولاً على موريس — بقوة هذه الأشكال المتنافرة للبيولوچيا الفلسفية ، و إذ استخدمها جميعها استخداماً نقدياً ، بدأ يعد مذهبه الخاص فى « علم النفس » وهو الذى ظهر كنص سنة ١٨٨٧ ، بدأ «ديوى» هذا العمل بإشراف « موريس» بإعداده لرسالته فى الدكتوراه عن « علم النفس الكنطى » . وقد ركزت رسالته الإهتمام

— وذلك مثل المقال الذى كتبه « ثورشتين » فى نفس الفترة فى مجلة الفلسفة التأملية (وهو أيضاً يستلهم من موريس) — على نظرية « كنط » فى الحكم كوظيفة وسيطة فى التجربة الإنسانية . وقد حاول « ديوى » أن يبرهن على أن نظرية « كنط » جعلت « العقل أو الفكر مركزاً ووحدة عضوية لنطاق تجربة الإنسان بأسره » . وأنه بفضل تعيين « كنط » لهذا الموقف المركزى والوظيفة المركزية للذكاء (وهذه هى الكلمة التى يستخدمها موريس للدلالة على «العقل» عند كنط) ، يعد المؤسس لمنهج فلسفى حقيقى ، و بقدر ما « تخلى عنه وقع فى نقائصه ومتناقضاته » .

وفى سنة ١٨٨٤ انضم « ديوى » إلى « موريس » فى متشجن ، وقضى « موريس » صيف عام ١٨٨٥ خارج البلاد ، و بخاصة فى اسكتلندا وانجلترا ، حيث قابل المثاليين الإنجليز ، و بخاصة « إدوارد كارد » و « ف . ه . برادلى » و « وليم والاس » . ومن تلك الفترة حتى وفاة « موريس » سنة ١٨٨٤ كان « موريس » و « ديوى » معاً يزدادان اتفاقاً مع « هيجل » ، و يعتبرانه تجريبياً موضوعياً أصيلاً ، من حيث أن هدفه كان بسط « وساطة » التجربة الإنسانية أو تكاملها خلال الذكاء .

وقد كان « چون ديوى » أقدر من « موريس » على بسط هذه الصورة الهيجلية لمثاليتهما . فما دعاه « موريس » العلم الخاص للفلسفة ظهر عند « ديوى » فى صورة « المنهج الموضوعى فى علم النفس » . (و ينبغى أن نذكر أن « سنيدر » وآخرين من الهيجليين بسانت لويس ، كانوا يستخدمون علم النفس بالمعنى الواسع) . و يقول « ديوى » فى تفسير السبب الذى من أجله كان علم النفس « علماً مركزياً » :

« إن جميع العلوم الأخرى تختص فقط بالوقائع أو الأحداث المعروفة، ولكن

أحداً منها لم يذكر شيئاً عن واقعة المعرفة وذلك لأنها متضمنة فيها كلها . فعلم النفس يدرس الوقائع كمجرد وقائع موجودة، بينما هى أيضاً وقائع معروفة. ولكن المعرفة تتضمن الإشارة إلى ذات أو ذهن . وفعل المعرفة هو عملية عقلية ، تنطوى على قوانين نفسية ، فهو نشاط تمارسه الذات. وتبعاً لذلك فثمة نشاط فردى معين يفترض قيامه فى جميع الوقائع الكلية للعلم المادى . هذه الوقائع هى جميعاً وقائع معروفة لذهن ما ، ومن هنا فهى تقع ، على نحو ما ، فى نطاق علم النفس . وتبعاً لذلك فهذا العلم هو أكثر من علم واحد إلى جانب علوم أخرى ، وإنما هو علم مركزى ، ذلك لأن موضوع بحثه متضمن فيها جميعاً .

« ونحن نجد وحدة العمليات النفسية ومن ثم تفسيرها النهائى فى أن الإنسان ذات ، وأن ماهية الذات هى النشاط الذاتى الذى تحدده الإرادة . وأن هذه الإرادة تجعل النشاط موضوعياً ؛ وأنها إذ تتخذ صفة الموضوعية ، تغدو كلية . ونتيجة هذا النشاط المعرفة . والإرادة المكتسبة لصفة الموضوعية هى العلم، والنشاط المتصف بالموضوعية هو العقل. وهذه الإرادة أو النشاط تلخص أيضاً لذاتها أفعالها، فهى باطنية . والنتيجة الكلية الموضوعية هى فى وقت واحد فى صميم وعى الفرد . وهذا الجانب الذاتى للنشاط هو الشعور . وهو يعبر عن استمرار النشاط وتعويقه باللذة أو الألم ، وهو كمصاحب لتنفيذ واقع ، يحوى مضموناً ويكون كيفياً .

« والنشاط الذى يكون ذاتياً وموضوعياً معاً ، والذى يوّحد بين الفرد والعالم ، والذى يجد باعثه فى الشعور ونتيجته فى المعرفة ، ويحول فى نفس الوقت هذا الموضوع المعروف إلى الذات الشاعرة ، هو الإرادة ، هو وحدة الحياة الحياة النفسية ...

« إن الذهن لم يلبث مشاهداً سلبياً للعالم ، بل أنتج وما برح ينتج بعض النتائج . هذه النتائج موضوعية ، ويمكن دراستها كلها كوقائع موضوعية تاريخية . وهى ثابتة . وهى فى نظرنا أشد الدلالات ثباتاً ، ويقيناً وكلية ، على الطريقة التى يعمل بها الذهن . مثل هذه البوادى الموضوعية للذهن هى فى نطاق الذكاء ، ظواهر مثل اللغة والعلم ، وفى مجال الإرادة ، نظم اجتماعية وسياسية . وفى مجال الإحساس فن ، وفى مجال الذات ، كـكل ، دين ، وفقه اللغة ، ومنطق العلم ، والتاريخ ، والاجتماع ، الخ . . تدرس هذه المجالات المتنوعة على أنها موضوعية ، وتحاول أن تتبع العلاقات التى تربط بين ظواهرها . ولـكن لا أحد من هذه العلوم يدخل فى اعتباره أن العلم ، والدين ، والفن الخ ، كلها ثمرات الذهن أو الذات تعمل بمقتضى قوانينه ، وعلى ذلك فنحن بدراستها إنما ندرس الطبيعة الأساسية للذات الواعية . ففى هذه الأقسام الواسعة من المعرفة الإنسانية ، والنشاط الإنسانى ، والإبداع الإنسانى ، ندرس أقصى ما يمكننا عن الذات ، ومن خلال البحث فى هذه الأقسام تنكشف لنا قوانين نشاطها بأقصى درجة من الوضوح » .

وقد نمّى « ديوى » علم النفس الموضوعى للإرادة إلى مدى أبعد من ذلك فى كتابه « المجمل فى الأخلاق »[1] . وحدث أن « جون ديوى » فى أثناء مراجعته هذا المذهب فى الأخلاق اكتشف الأداتية فى علم نفس جيمس ، ومن ثم تخلى عن الإطار المثالى فى تناوله البيولوجى للمنطق والأخلاق إلى مصطلحات أقرب إلى المذهب الطبيعى وأبعد عن التعبيرات الباطنية الخفية .

وأخيراً ، نتجه نحو ذلك النمط من المثالية الذى وصفناه « بالمثالية المطلقة » ، وإن كانت هذه التسمية لا تميزه تميزاً سليماً . فهى تدل على الصور العديدة التى

---

(١) ص ٤ ، ٤٢٣ ، ١١ — ١٢ من :
John Dewey : Psychology (N. Y. 1887).

عرض بها «چوزيا رويس» « نظرية المطلق » ومحاولاته المتعاقبة للملاءمة بين القسمات الخاصة بالمدارس الأخرى من أجل رسم صورة شاملة لله ، وليست كنسية . ولقد نجح « رويس » فى هارڤارد فى أن يكوّن بنفسه مدرسة بأسرها ومع أنه لم يخلق فريقاً من المثاليين ، فإنه جعل عرضه الخاص حياً ونفاذاً إلى الحد الذى يؤثر فيه بعمق فى أنماط كثيرة من الفلاسفة فى بلاد عديدة . فلنفرد له من أجل ذلك فصلاً خاصاً به.

٣ — چوزيا رويس

بعد أن فتحت جامعة كاليفورنيا أبوابها بعامين فى باركلى (سنة١٨٧٣) كان الشاب ذو الشعر الأحمر، والوجه ذى النمش المسمى «چوزيا رويس» قد حصل على ليسانس الآداب، وفى طريقه الدراسة فى ألمانيا . وكانت رسالته فى الليسانس عن «لاهوت بروميثيوس لإسخيلوس» قد أثرت فى كثير من الطليعيين الأثرياء تأثيراً بلغ من الشدة الحد الذى جعلهم يمنحونه قدراً من ذهب كاليفورنيا يكفى لقضاء عامين فى ألمانيا يطالع « شيلنج ، وشو بنهاور ، وفليدرر» ويستمع إلى محاضرات «لوتز» « بجوتينجن » . وقد عاد إلى أمريكا فى الوقت المناسب ليحصل على أول زمالة بجامعة « جونز هو بكنز » . وهنالك كتب رسالته عن مشكلة كنطية ، وامتحنه «موريس» فى تاريخ الفلسفة. و بعد حصوله على درجة الدكتوراه(سنة١٨٧٨). عاد إلى « كاليفورنيا» ليعلّم المنطق والبلاغة،و بعد سنوات قليلة كان فى طريقه مرة ثانية نحو الشرق ليعلم الآداب والفلسفة فى هارڤارد . وهنالك كان كل واحد يتأثر به من أول لقاء ، و بعد ثلاث سنوات دعاه الرئيس « إليوت » ليلقى محاضرات « لوويل » بمكافأة قدرها ألف دولار . وقد شرح السيد « لوويل» المشرف على المحاضرات ، للعالم الشاب ، أنه مادامت المحاضرات يجب أن تكون عن الدين،

فعليه أن يوقع شهادة بسيطة بالعقيدة . وعلى أثر ذلك أعلن الشاب أنه لن يوقع أية شهادة بالعقيدة من أجل المال ، و بدلاً من أن يلقى محاضرات « لوويل » ذهب ليشتغل فى مبحث بعنوان : كاليفورنيا ، دراسة للخلق الأمريكى. و الفقرة الختامية فى المبحث جديرة بأن نوردها فيما يلى :

« إن الدولة ، النظام الاجتماعى ، هو الإلهى . فإننا جميعاً لسنا إلا تراباً ، لولا أن هذا النظام الاجتماعى يهبنا الحياة . وعندما نظن أنه أداتنا ، ولعبتنا ، ونجعل غايتنا الوحيدة جمع ثرواتنا الخاصة ، فسرعان ما يغدو هذا النظام الاجتماعى شراً لنا ، فندعوه خسيساً ، حقيراً ، فاسداً ، غير روحى ، ونتساءل كيف يمكننا أن ننجو منه إلى الأبد . ولكن إذا عدنا ثانية وخدمنا النظام الاجتماعى لا أنفسنا فقط ، فإننا لا نلبث أن نجد أن ما نخدمه هو ببساطة أسمى مصير روحى لنا فى صورة جسمية . فهذا النظام ليس أبداً خسيساً أو فاسداً أو غير روحى ، إننا فقط نحن الذين نكون كذلك حين نهمل واجبنا »[1] .

فهل أكمل من هذا استهلالاً لمثالى رومانسى ! فى هذا المزاج ، برأسه الكبير وجبهته العالية المليئة ببروميثيوس ، وشو بنهاور ، وشيلنج ، وكاليفورنيا ، كتب موعظته الفلسفية الأولى الملتهبة ، بعنوان « المجلى الدينى للفلسفة » . وهذا المجلد هو استغلال جدلى بارع للتشاؤمية والشكية ، وتقسيم الحجة إلى جزئين : المشكلة الأخلاقية للتشاؤمية ، والمشكلة المنطقية للحكم . كيف يكون الشك الأخلاقى ممكنا ؟ وكيف يكون الخطأ ممكناً ؟ فهو يبدأ مع تشاؤمية شو بنهاور التى تتحول فى نهاية التحليل إلى يأس أخلاقى بصدد الحقيقة القائلة بأن من المستحيل البرهنة على أن أى مثل أعلى معين ينبغى أن تتقبله كل نفس عاقلة ؟ ولكنه لم يكد

---

(١) ص ٥٠١ من :
Josiah Royce : California of American Character (Boston, 1886).

يجرع الثمالة المرة لهذا الشك حتى ا كتشف أن «حقيقة الأمر محجوبة فى الشك».
إن كون الفشل فى ا كتشاف مطلق معين « لما ينبغى » يجعل الباحث متشائماً، ينطوى على أن لديه فى نفسه الإرادة الأخلاقية أو الحاجة الأخلاقية ، لأن المثل العليا الجزئية ينبغى أن تكون متناغمة فيما بينها و يلزم أن يكون خير السلام الأخلاقى جلياً بذاته عند من يجعله صراعه الأخلاقى متشائماً . ومن ثمة فالتشاؤمية التجريبية ممكنة فقط لأن ثمة مثلاً أعلى مطلقاً يتأيد فى فعل التشاؤم عينه. هذا و يصوغ « رويس » هذا المثل الأعلى المطلق على الوجه الآتى: عش كما لو كانت حياتك وحياة جارك أمراً واحداً فى نظرك .

هذا عود إلى تقرير الأخلاق الكنطية عن الإرادة الخيرة ،وقد أعادصياغتها فيما بعد على أنها فلسفة الولاء ، وأمرها المطلق هو : كن ولياً للولاء . وقد حاول أن يقدم مضموناً مشخصاً لهذه الصيغة فى القواعد التالية :

١ — لا تحاول أن تكون سعيداً كفرد ، فليس ثمة جزئى يمكن أن يكون نهائياً .

٢ — نظم الحياة كلها ، أوجد عملاً لحياة الإنسان الأخلاقية الآتية،وهى التى ستكون شاملة ومحددة بحيث أن كل لحظة من حياة كل إنسان فى تلك الولاية الكاملة — مهما تكن حياة الناس آنذاك غنية ووفيرة — يمكن أن تنفق — وستنفق حتماً — فى إنجاز أسمى عمل للكل لا للفرد[١] .

و ينجز التنظيم إنجازاً كاملاً فى العلم وفى الولاية. و يتحدث « رويس » عن الولاية بحماس مواطن من « بروسيا » أو من « كاليفورنيا». والفن ليس إلا عملاً ناقصاً للتنظيم ، مادام الفنانون يستثمرون الفردية .

---

(١) ص ٢١١ من :
Josiah Royca : The Religious Aspect of Philosophy (Boston 1885).

وإذ ينجز « رويس » هذه الدراسة الأخلاقية ، يتجه الآن إلى الشبكة اللاهوتية . هل هناك إله ؟ قد يكون لذلك معنيان : فقد يعنى ، هل هناك خالق وحاكم للعالم ،أعنى هل هناك قوة مطلقة ؟ أو قد يعنى : هل هناك مسلّمة مطلقة، حقيقة مطلقة ؟ ذلك أن « رويس » لا يجد برهاناً على أن الله قوة . فذلك العلم كله المؤلف من قوى خارجية لا يحتاج إلى أن يكون مسلّماً به ، ويمكن أن نشك فيه شكاً مطلقاً. زد على ذلك أن علة مطلقة واحدة يلزم أن تكون عِدْلاً لمعلولها ، ومن ثَم فالعالم الخارجى للعالِم هو فى جوهره متعدِّد . هو مجال للقتال ، والشك ، والتحلل ، والتطور ، للخير والشر وللتعارض المطرد بينها جميعاً .

ومع ذلك فإننا نواجه فى نطاق المسلّمات ، بنفس الموقف الذى يواجهنا فى نطاق المثل العليا الأخلاقية . فالتسليم بخطأ متناه ينطوى على التسليم بحقيقة مطلقة، كان هذا هو العبء الواقع على كاهل رسالته فى « جونز هو بكنز » . إذ كيف يكون الخطأ ممكنا ؟

« لنأخذ الآن ذلك الفرض المألوف عند كاتبنا الساخر العظيم عن الأشخاص الست الذين يشتركون فى حديث بين شخصين . إذا كان « چون » يتحدث مع « توماس » فچون الحقيقى وتوماس الحقيقى ، وأفكارهما عن نفسيهما على التوالى ، وأفكارهما كل منهما عن الآخر ، كل هذا أقسام الحديث. فلنتأمل فى أربع من هؤلاء الأشخاص ، أعنى « چون » الحقيقى « وتوماس » الحقيقى ، « وچون » كما يتصوره « توماس » ، وتوماس كما يتصوره «چون». فحين يحكم چون ، ففى أى شخص يفكر . فالواضح أنه يفكر فيمن يمكن أن يكون موضوعاً لأفكار ، أعنى « توماس » ، كما يتصوره . و بصدد من إذن يمكن أن يخطىء ؟ بصدد توماس كما يتصور؟ لا ، فهو يعرفه معرفة جيدة جداً . عن توماس الحقيقى ؟ لا ، ذلك لأنه لا شأن له فى فكره بتوماس الحقيقى ، ذلك لأن هذا التوماس

لم يغد أبداً جزءاً من فكره بالمرة . ولكن قد يقول أحدهم « لا بد أن ثمة مغالطة هنا ، ما دمنا متأكدين من أن « چون » يمكن أن يخطىء بصدد « توماس الحقيقى ! » . حقاً هو يستطيع هذا ما نقوله، ولكن ما عرضناه ليس مغالطة . وقد قام بذلك الحس السليم . فالحس السليم يقول : إن «توماس» لا يكون ألبتة فى فكر « چون » ، ومع ذلك « فچون » يمكن أن يخطىء بصدد توماس . فكيف نحل العقدة ؟

إن فكراً حاضراً وفكراً ماضياً هما فى الواقع منفصلان ، كما كان شأن چون وتوماس . فكل واحد يعنى الموضوع الذى يفكر فيه . فكيف يكون لهما موضوع مشترك ؟ ألم يكونا أبداً فكرين مؤتلفين تماماً ، كل منهما بمضمونه الخاص ؟ ولكن لكى نجعل وجود الخطأ بصدد أمور الواقع معقولاً ، يجب أن نفترض افتراضاً غير معقول — كما يلوح — وهو أن هذين الفكرين المختلفين لهما نفس المضمون ، وليسا إلا فكراً واحداً .

فإما أن يكون هناك خطأ ، وتقريره تناقض صريح ، أو أن هناك وحدة لا متناهية للفكر الواعى ، تمثل فيها كل حقيقة ممكنة[1] » .

و بعبارة أخرى إن فكرة لا يمكن أن تكون صحيحة أو باطلة لذاتها بل بالنسبة لفكرة أخرى ، وهذه بالنسبة لتالية ، وهكذا إلى ما لانهاية . ومن ثم ، فإذا كان أى فكر خطأ ، فهو كذلك فقط لأن هنالك قاضياً لامتناهياً . ولقد وجد مثاليون آخرون مشقة وعنتاً فيما يتصل بإمكان الحقيقة . واقتضاهم ذلك عبقرية رومانسية ليروا أن صعوبة إنجاز الخطأ كصعوبة إنجاز الحقيقة على أساس المبادىء التالية :

---

(١) ص ٤٠٨ ، ٤١٩ — ٤٢٠ ، ٤٢٤ نفس المصدر السابق .

ألا يمكن أن يكون الخطأ ممكنا دون أن يكون واقعاً بالفعل ؟ أو بالعكس ، ألا يبرهن هذا الجدل فحسب على أن إمكانية حقيقية مطلقة بعيدة بعداً لامتناهياً ؟ يجيب « رويس » بالنفى . ذلك لأن الإمكانية العارية ليست إمكانية بالمرة ، فالشروط التى تجعل الخطأ ممكناً يلزم أن تكون واقعة بالفعل ، ومادام القاضى اللامتناهى هو شرط ضرورى لإمكانية الخطأ ، فيجب أن يكون واقعاً بالفعل إذا كان الخطأ واقعاً بالفعل . ومن ثم يخلص «رويس» بكل ماقى بلاغته الكاليفورنية من حماس فتّان و بيان خلاب إلى أن : «الخطأ اللامتناهى والشر اللامتناهى أمران واقعان بالفعل و يحكم عليهما بذلك حكماً أزليا من فكر ضمنى لامتناه . فى هذه الفراسة الدينية يمكن الذهن أن يهدأ . وقد كان « رويس » على بيِّنة تامة من أن هذا المطلق ليس هو إله الكنائس ، وإنما هو « الوجه الدينى للفلسفة » ، هو التوفيق بين التشاؤمية الرومانسية والوحدة المطلقة ، هو التناغم الصورى الذى يجعل الصراع ممكناً .

وأول صعوبة تجريبية شعر بها « رويس » هى صعوبة توحيد الأذهان المنفصلة والأفراد المنفصلين . فمن السهل أن نقول « عش كما لو كانت حياتك وحياة جارك أمراً واحداً فى نظرك » . ولكن كيف يكون ممكناً أن نفعل ذلك ؟ فالحياتان ليستا حياة واحدة ، وليس هنالك قدر من الحياة واحداً . أما فى نظر المطلق ، فبالنسبة إليه الإثنان متحدان فى الجوهر بحيث يستحيل أن يكونا اثنين . كيف يمكن لله أن يجرب الفردية ؟ وكيف يتصرف الإنسان كفرد ، مع أنه ليس إلا فعلاً لله ؟ هنا يأتى « شوبنهاور » لينجد « رويس » . فمن وجهة نظر عالم الفكرة أو كما دعاه « رويس » « عالم الوصف » هذا مستحيل . فوعيان لا يمكن أن يندمجا فى وعى واحد ، وفكرتان هما فكرتان ، ولا يمكن أن يصبحا مركباً . ولكن من وجهة نظر الإرادة ، أو كما دعاها « رويس » عالم

التقدير » الوحدة ممكنة. فإرادتان يمكن أن تعملا فى انسجام ، فبالحب و بالتقدير المتبادل يمكن للناس أن يتعالوا على ذواتهم الفردية و يعيشوا فى وحدة خالصة . وكذلك الأمر بالنسبة لله، فمع أن أفكاره ليست أفكارنا ، ففى وسعه بفعل من أفعال الحب ، أو الانتباه، أن ينتقى فرداً كموضوع لتقديره، والأمر كما لو كنا نعيش فى زنزانات لا نوافذ لها ، مفتوحة فقط نحو السماء . فنحن يتصل بعضنا بالبعض الآخر اتصالاً غير مباشر فقط، باللغة ، والعلم ، والرموز ، وإن كنا جميعاً على بيّنة بنفس السماء فوقنا ، ونشارك فى ضوء مشترك أو إرادة مشتركة تنعكس علينا كلنا». والله على العكس من هذا ، ينظر إلى أسفل فيرانا جميعاً معاً، دفعة واحدة، ولكن يمكنه أن يقدرنا واحداً فى كل آن ، كأفراد ، ومن ثم فكوننا نوجد أفراداً برهان على أن الله أكثر من مجرد قاض أو فكر ، إنه إرادة ، ذات مفتبهة .

وفى خطاب « رويس » أمام اتحاد كاليفورنيا الفلسفى سنة ١٨٩٥ (وقد نشر بعنوان تصور الله سنة ١٨٩٧) تناول برهان واقعية المطلق مرة أخرى من زاوية مختلفة ، أعنى فى حدود التجربة . فهنا يحاول « رويس » أن يواجه اعتراضات « هو بسن » وأنصار مذهب الشخصية . وقد تطورت القضية على أساس أن التجربة الإنسانية تنطوى على التجربة المطلقة :

« إن كل تأويل ذكى لتجربة يتضمن ، مع ذلك ، حاجة هذه القضية المجربة إلى كل للتجربة أشد تنظيماً ، تتصور هذه القضية شاغلة لمكانها العضوى فى وحدته . فالتحدث عن أية حقيقة تشير إليها هذه التجربة ، هو تصور هذه الحقيقة كمضمون للتجربة الأشد تنظيماً . فتأييد أن ثمة واقعة حقيقية مطلقة تشير إليها تجربتنا ، هو النظر إلى هذه الحقيقة على أنها حاضرة فى تجربة منظمة تنظيماً مطلقاً تأخذ كل قطعة مكانها فيها .

فالنتيجة التى نصل إليها هى ما يلى : هنالك تجربة مطلقة ، ويتحقق تصور حقيقة مطلقة من نفس المضامين الحاضرة فى هذه التجربة . هذه التجربة المطلقة مرتبطة بتجربتنا ارتباط الكل العضوى بأجزائه »[١].

ومثالية « رويس »هنا تمثل تماماً المثالية من نمط كورنيل و« بوزانكت» ، ولا حاجة بنا إلى أن ندهش لأن« هاريس » وأنصار مذهب الشخصية لم يقتنعوا. كيف يمكن للتجربة الفردية أن تكون ممكنة فى مثل هذه الخطة عن« تجربة مطلقة » ؟ ويبدو أن « رويس » كان أقل قلقاً بصدد الحرية الفردية من قلقه حول قياس الإحراج بين أمرين هما أما مذهب المؤلهة ، ومذهب الكائن العضوى ، وهــو القياس الذى كان أنصار مذهب الشخصية يحاولون أن يزجوا به إليه .

ولقد مضى « رويس » قدماً حين وقع على مفتاح سعيد كشف له كيف أن بعدى الحقيقة (الإرادة والفكرة ، التقدير ، والوصف) مرتبطان . هذا المفتاح هو « المعنى » . فللمعنى دور مزدوج . فأنا يمكننى أن أعنى أننى أفعل شيئاً ، أى يمكن أن أعتزم أن أفعل شيئاً ، ويمكننى أن أعنى موضوعاً خارجياً بمعنى أن أشير إليه ، فالأول ، وهو فعل القصد أو الغرض ، يسميه معنى باطنياً ، والآخر فعل الإشارة ، يسميه معنى خارجياً . فالمعانى الباطنية والخارجية ليست إلا طورين لغرض واحد . فمعانينا الباطنية ، إرادتنا وأغراضنا ، تحتاج إلى أن تصبغ بالصبغة الموضوعية أو بأن تتحقق تحققاً خارجياً ، ومعانينا الخارجية أو الأفكار تحتاج إلى أن تكون ملائمة كمشبعات ومرضيات لمعانينا الباطنية . وعلى ذلك فمانطلق

(١) ص ٤٢ — ٤٤ من :
Josiah Royce and others : The Conception of God; a Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality(N.Y. 1897).

عليه العالم الخارجى ، يوجد كمثل أعلى أو هدف تتجه إليه مقاصدنا . إن الحقيقة هى التحقق الموضوعى للأهداف الفردية .

إن كل هذا هو أكثر قليلاً من إعادة تقرير المثالية الألمانية مع الإلحاح على الإرادة المطلقة ، ومع نظرية « وليم چيمس » فى الانتباه الانتقائى محوّلة إلى لاهوت . وفى انجلترا كان « ف . هـ . برادلى » يقاتل بنفس الجدل الذى كان يتعب « رويس » ، وكان « رويس » مضطراً إلى حد ملحوظ أمام منازعة برادلى فى أن يكون اللامتناهى مثالياً خالصاً أو مجرداً لا يوجد فى الوجود . و « برادلى » ، فى عبارة أخرى ، مثل معظم الفلاسفة ، قد أحس بالفشل حين تعثر فى موقف يتضمن تراجعاً لامتناهياً ، بينما كان « رويس » يتباهى باللامتناهى إذ كان يرى فيه ، لا ورطة بل أساساً لليقين . وكان من الشاق على « رويس » آنذاك أن يظهر أنه من الممكن للامتناهى أن يوجد بالفعل .

ولكن عند هذه النقطة أشفق « تشارلز بيرس » على « رويس » وزوّده بقطعة من النصيحة حوّلت فلسفته تحويلاً أصلياً. قال « بيرس » : لم لا تدرس المنطق الرياضى يارويس ؟ فقد يوضح مشكلاتك ، ويشد أزر مذهبك الفلسفى . وقد أخذ « رويس » بالنصيحة واكتشف بالضبط ما كان فى حاجة إليه : الفكرة الرياضية لسلسلة لامتناهية وفكرة جماعة التفسير . وعلى أساس هذه الأفكار أعاد وضع مذهبه كله · وكرّس مبحثه الملحق بالمجلد الأول « العالم والفرد » لهذه المهمة . فهنا حاول أن يبرهن على أساس اقتراحات « بيرس » ، أن اللامتناهى ليس علامة على « عدم المعقولية » فى الوجود ، كما كان الأمر عند برادلى ، بل علامة على « السياق الكامل » أعنى « سلسلة منظمة تنظيماً طيباً» .

ففى سياق الأعداد الصحيحة مثلاً — لندعْ هذه السلسلات اللامتناهية للأعداد المنفصلة تمثل سلسلة من الذوات الفردية فى المطلق . و بين أى عددين

صحيحين من الممكن إدخال مسلسلة من الكسور هى أيضاً لامتناهية ، بحيث يعمل بناء مسلسلة الكسور الذى يرتبط بواسطته عددان صحيحان على أن يفسر أو ينتج من جديد بناء مسلسلة الأعداد الصحيحة . مثل هذه المسلسلة تصور ذاتها أو تفسر ذاتها . فهى لامتناهية ، لا لأنها لا حد لها ، ولكن من حيث بنيتها ، أعنى أن أعضاءها يفسر كل منها الآخر فى نطاق بنية الكل . فحالات التفسير الذاتى هذه أو المسلسلة يمكن أن توجد ، وليست مجرد صروح رياضية . مثل ذلك ، كما يقول « رويس » ، خريطة منخرطة بين أشياء رسمت لها خرائط ، تنطوى على مسلسلة لامتناهية من الخرائط . وكذلك أيضاً فكر الفكر ، مثل المثل ، ما ينبغى لما ينبغى ، معرفة المعرفة . مثل هذه الحالات هى ببساطة حالات وجودية لمسلسلات مرتبة ترتيباً رياضياً سليماً . فإذا عدنا لمسلسلات الأعداد المتساوية ، فلنتمثل اثنين منها يحاولان أن يتصلا بواسطة حدود وسط (كسور) فالمسلسلة اللامتناهية للاتصال ، وإن كانت تمنع الأعداد الصحيحة من أن تندمج فى وحدة ، فهى تعين مع ذلك على أن تصف وصفاً صحيحاً كيف أن الأعداد الصحيحة يرتبط الواحد منها بالآخر ، وعلى ذلك فالأفراد ترتبط ارتباطاً ثلاثياً فى جماعة من التفسير (ا) يفسر (ب) لـ (حـ) . هذه الرابطة الثلاثية لامتناهية ، وهى النمط الجذرى للحقيقة .

بهذه الطريقة ينقل « رويس » حجته من مشكلة المعرفة التقليدية ، بمشكلاتها الثنائية الخاصة بعلاقة الفكرة بالموضوع ، وعلاقة الغرض بالهدف إلخ ، إلى أساس جديد بالمرة ، أساس اللغة ، الاستخدام الاجتماعى للرموز . فيتحويل مشكلة المعرفة من العلاقات الثنائية فى الإيستمولوجيا إلى العلاقات الثلاثية فى التفسير ، أنجز « رويس » بناء جديداً هاماً فى الفلسفة المثالية . وقد

استمد العون على هذا التصور لا من « تشارلز بيرس » فحسب بل من نظرية « هوبسن » عن مدينة الله أيضاً .

وهو الآن يرى بوضوح أن المعرفة اجتماعية وأنه إذا كانت الحقيقة ستتكشف عن مثل ذلك فهي لابد أن تكون اجتماعية أيضاً . وقد أخذ نظرية « بيرس » عن المجموع اللامتناهي من العلماء الذين يربطون أنفسهم بمسعى تعاوني نحو الحقيقة النهائية ، وحولها برمتها إلى ميتافيزيقا . فالعالم هو مجموعة من الأفراد تفسر ذاتها بذاتها .

« إن عملية التفسير تتضمن ، بالضرورة ، تتابعاً لامتناهياً من أفعال التفسير . وهي تتيح تنوعاً لا حد له في جميع الذوات يفسر على ذلك تفسيراً متبادلاً . هذه الذوات ، في كل تنوّعها ، تكون حياة مجموعة واحدة من التفسير ، العضو المركزي فيها هو روح الجماعة الذي نعرف وظيفته الجوهرية . في المشخص ، إذن ، العالم هو مجموعة من التفسير تشمل حياتها وتوحد كل التنوعات الاجتماعية ، التي نعرف أنها لسبب ما ، حقيقية في العالم التجريبي الذي تدرسه علومنا الاجتماعية والتاريخية . فتاريخ العالم ، والسياق الكلي للزمن ، هو تاريخ ونظام وتعبير هذه المجموعة الكلية » . (١)

وهو يسمى هذه النظرية برجماطية مطلقة . فهو يحتضن النظرية البرجماطية في المعرفة ويوسّعها إلى نظرية عن الحقيقة .

وفي نطاق حدود الاتصال الإنساني ، لم تكن أمامه صعوبة في بسط معنى مذهبه ، ولكن كان عليه أن يتجه إلى فروض وهمية شيئاً ما حول الاتصال بين الموضوعات الطبيعية عامة . هنا نكص على عقبيه إلى نظريته عن أفعال الانتباه

(١) Josiah Royce : The Problem of Christianity (N. Y. 1913). 11, 272—273.

الإلهى . فالله يرى المسلسلة كلها كوحدة ، فى آن واحد آنية سرمدية ، ولكنه يتقبه الأفراد على التعاقب . وهذا يعطى مظهر الأنماط الزمانية للتطور . فالله يفسر الكل كما نفعل نحن فى قطعة من قطع الموسيقى . فصورة إنشاء الكل جوهرية لفهم كل جملة . ففى الجمل المتناهية فى الموسيقى الكونية يمكننا فحسب أن نتكهن بخطة التأليف ، يمكننا فقط أن نقوم ببروفات عرضية وإيقاعات . فالجبال والنجوم بإيقاعاتها الأطول أو « ببرهات الزمن » يمكن أن تفسر الله لنا فى سُلَّم موسيقى أوسع لو أمكن لها أن تتصل بنا . ولكن يمكننا أن نتصل فقط بالموجودات التى تشترك معنا فى برهة الزمن ، وفى درجة الذبذبة إذا جاز لنا القول بذلك . فالأشكال الخاصة للمكان والزمان التى نتقيد بها فى اتصالنا (أو علمنا) يجب ألا تنسب إلى بنية المجموعة ككل . فما يسمى « قوانين الطبيعة » هى فى الحقيقة أشكال الاتصال . ومن ثم ؛ فالعلم الطبيعى له وظيفته النسبية ، ويعتمد على أن يجعل الموضوعات الطبيعية معقولة كل منها للآخر بدرجة أكبر أو أقل ، فى حدود الاتصال الطبيعى .

إن نمط الجماعة التى يعنيها « رويس » ممثلة تمثيلاً أفضل فى الكنيسة منها فى العلم . فالكنيسة الحقة، وهنا تنقلب مثالية « رويس » إلى كالڤينية، هى جماعة من الذاكرة والأمل ، هى وحدة الإيمان ، ونعمة الفداء . والفرد فى ذاته هو نفس مفقودة ، وأية أفعال من عدم الولاء من جانبه يجب أن يكفّر عنها ولاء أعظم من جانب الآخرين . والمجتمع السياسى العادى لا يتسق مع هذا النمط من الجماعة ، ذلك لأنه يربى الفردية ، والفردية هى « الخطيئة ضد الروح القدس » . ولكى يكون الإنسان فرداً حقيقياً ، يجب أن يكون عضواً موالياً ، ذلك لأنه من خلال نعمة الله فحسب فى الجماعة يكون الخلاص والتفرّد

ممكنين ، ذلك لأن الله هو ببساطة « روح الجماعة » جوهر الولاء . فحب الله ، أعنى الولاء للولاء ، ينطوى على خضوع تام لإرادته .

أين يمكن أن يقيم « رويس » هذه الكنيسة الحقة ؟ فالكنائس المسيحية قد ضلت بعيداً عن هذا النموذج البدائى المنتمى إلى بولص الرسول . والولاية الحديثة كما سبق أن أشرنا آنفاً ، ليست مجموعة حقة . فالمجموعة الحقة ليست هى التى تنجب أعضاء يرغبون فى أن يتحرروا . العلم هو مجموعة خالصة من التفسير بقدر ما يظل أميناً على مسعاه التعاونى نحو الحقيقة . والمجموعة العظيمة حقيقية ، مع ذلك ، لا لأنها تتجسد مادياً ، بل لأنها الأساس الأخلاقى السرمدى للنظام. إنها ما ينبغى لى أن أكون ولياً له ، وما ينبغى أن أعتقد فيه . وحقيقتها تتألف أساساً فى علاقتها بالإرادة — هى المهمة التى يلتزم كل كائن عاقل بالنهوض بها.

أشار « رويس » فى واحد من كتبه الأخيرة إلى أن «أمل الجماعة العظمى» فى مجتمع اقتصادى ينهض بصفة رئيسية على التوسع فى التأمين . ذلك لأن التأمين هو ترابط على أساس المبدأ الثلاثى للتفسير : المؤمن عليه ، والمؤمن ، والمنتفع . وفى ترابطات التأمين يغدو الحاجز دون الترابط هو نفسه أساس ترابط ، وعدم الولاء فرصة للولاء .

و « رويس » يحبذ تأميناً ضد الحرب ، وأنا أفترض أنه لو كان حياً اليوم لحبذ تأميناً ضد البطالة ، وضد الصراعات الطبقية ، والابتزاز ، وأشكال أخرى من عدم الولاء . فالتأمين ضد التأمين سيكون جدلياً « أكمل مجموعة » ، وإن تكن برهته الزمنية قصيرة دون شك . هذا التنسيق بين الكنيسة وشركة التأمين سيعتبر دون شك ، من جانب القارىء فى العالم القديم ، حيلة نمطية من حيل « اليانكى » . وهو على أية حال شىء مفيد فى المعرفة ، إذ يظهر قدرة مفكر مثالى مخلص لا يخشى أن يكيّف فكره مع الحقائق .

٤ — من الماضى إلى الحاضر

ولم تعد مدارس المثالية واضحة ومتميزة . وثمة مؤلفات حديثة هامة تواصل في الأساس تقاليد واحدة أو أخرى من هذه المدارس، ولكن القادة بين المثاليين المحدثين قد أقلعوا عن مراميهم التقليدية ، وشرعوا فى تجديد بناء المثالية إلى الحد الذى غدت معه حتى كلمة « مثالية » متلبسة بالغموض ، وهنالك تعبيرات عديدة بين المثاليين عن الرغبة فى التعالى على المثالية . وحتى أيام «رويس» كان هنالك تفكك عام للمذاهب،ورفض فى أخذ أى اتجاه مذهبى مأخذ الجد . والآن هنالك من أنماط المثالية عدد ما هنالك من مثاليين ، وعلى المؤرخ أن يتحول إلى نبى حتى يمكنه أن يكتشف الاتجاهات والاتساقات المنبثقة من هذا التعدد . فى كنف هذه الملابسات ، من الخير للقارىء الذى يرغب فى معرفة التاريخ الحديث للمثالية الأمريكية أن يتجه دفعة واحدة نحو الأدب ، وهنالك يواجه عدة وعتادا محيراً من الوقائع ، بدلاً من أن يحاول التمييز بين الاتجاهات العامة ، ذلك لأن الفوضى الحاضرة أكثر معقولية لمن يرى فى المستقبل منها لمن يتتبعها فى الماضى . وأياً ما كان فإن بعض التعميمات يمكن أن يخاطر بها كمحاولة للوصول إلى حقيقة تحت الاختبار ، وينادى كما نادى « رويس » بصدد برجماطية «چيمس»: «لألتمس العون فى تجربة المستقبل » .

ويبدو التراث المثالى أقل اهتماماً لجعل المثالية ذاتها مناراً[1] . فهذا الموقف ينبثق جزئياً من الرغبة فى تحرير المثالية من إيستمولوجيا غامضة عرضية ، وهى التى ظلت أسيرة لها منذ « لوك » ، والتى ينبذها « بودين » مثلاً ، « كمرض فلسفى » وهو الانحراف فى السيكولوچيا .

(١) انظر بوجه خاص أعمال « بودين » ، « كننجهام » ، « دى لاچونا » ، « باركر » ، « شلدن » ، « إربان » .

ومدارس المثالية التأملية والديناميه كانت كلها تسخر مما يدعى مشكلة العالم الخارجي ، وبدا أن تلاميذها كانوا يضيقون ذرعاً بأولئك النقاد [1] الذين كانوا يظنون أن المثالية مرهونة بمذهب الظاهرات الإنجليزى أو حتى بالفينومينولوجية الألمانية : وتعنى المثالية عند كثير منهم شيئاً هو على الأقل عريق وكاثوليكى مثل الأفلاطونية ، وتعنى عند بعضهم (ونخص بالذكر « أربان » ، وأخيراً « ألدوس هاكسلى » ، وهو مستشرق جديد من كاليفورنيا) تأليفاً انجليزياً كاثوليكياً بين الأفلاطونية والأرسططالية ، يسمى الفلسفة الخالدة . وبصرف النظر عن المناقشة الخاصة حول الحقيقة التاريخية للفلسفة الخالدة ، فهنالك محاولة واسعة النطاق لتصور المثالية على أنها أكثر من مدرسة فى الفلسفة الحديثة ، واعتبارها شكلاً متنوعاً لبحث عريق عن ذهن موضوعى .

ونظرية الذهن الموضوعى التى كانت بالتأكيد أحد المبادىء العظمى عند المثاليين قد استثمرها بروعة المناطقة والميتافيزيقيون ، الذين ينتمون إلى مدارس متعددة ، وغدا هذا المبدأ بالتالى بحثاً فلسفياً جامعاً مثمراً مستقلاً ، ونظرية . وقد زودت هذه النظرية المذهب العقلى بحياة جديدة وبدعامات نقدية ، واضطرت لا المثاليين وحدهم بل والواقعيين والبرجماطيين ، والوضعيين ، أن يعيدوا فحص المشكلة القديمة ، مشكلة علاقة علم الوجود (الأنطولوچيا) بالمنطق . وبعبارة أخرى لقد أينعت ثمار النقاد الأمريكيين لنظرية كنط فى المقولات ، فى إحياء الميتافيزيقيا إحياء متحرراً نسبياً من المجادلات الإبستمولوجية الملحة .

فالخاطرات الفلسفية للأذهان الناقدة أمثال كوهين ، ولويس ، وماك جيلفرى ، وبرى ، وسيفرى ، وشميدت ، وهوايتهد ، وودبريدج ، الذين انغمس فكرهم

(١) انظر على سبيل المثال ، كتابات العقليين ، مثل الآنسة « كالكينز » ، وبعض الشخصيين والواقعيين من نقاد نظرية المعرفة فى المثالية ، مثل « برى » و « برات » و « مونتاج » وآخرين .

المبكر فى دراسة كنط والذين تعد مذاهبهم مراجعات للتناول النقدى للمعرفة الطبيعية، هذه المخاطرات تسكشف عن أن التراث المثالى مابرح ماثلاً هو هو إذا نظرنا بعمق إلى الأركان الغامضة لأفكارهم الأخلاقية ، ولكنهم افترقوا فى أعمالهم الرئيسية عن الاتجاه المتعالى الرومانسى واتجهوا إلى تفسيرات طبيعية للسياق الموضوعى والمبادىء العلمية للبيّنة والدليل[1] .

والتشديد على الذهن كبناء منطقى موضوعى ، نما على حساب المطلق . فمع أن تصور المطلق لم يختف ، فمن الأكيد أنه قد ضعف وسُلب من صلاحيته الدين ، إذا استخدمنا العبارة الجارية . وما بقى من المطلق الممجَّد عند «رويس» الذى يمكن أن يدعى أنه بديل لألوهية دينية حقيقية ، بالغ فى تحريره وبعده عن التشخّص ليخدم قضية مذهب المؤلهة . وقد ظل بين معظم المثاليين اعتقاد فى بنية موضوعية معقولة ، الإيمان فى « روح المجموعة » عند الباحثين عن الحقيقة كجسم نهائى للحقيقة والتفانى فى إله أفلاطونى كامل ، مبدأ القيم النهائية وخالق كل ما هو خير . ولكن الله الخير ليس هو القادر على كل شىء ،والسياق العقلى لا شخصى . ومن هنا كفّت المثالية عن أن تكون دفاعاً مسيحياً فى نظريتها عن الله ، وأصبحت إما مهملة دينياً[2] أو أصيلة لاهوتياً[3] . هذا التحول فى الاهتمام من مشكلات مذهب المؤلهة الدينى إلى مشكلات العقل العلمانى والقيمة العلمانية ، هو بالطبع ، حالة شملت الفلسفة عامة ، ولم يفعل المثاليون إلا أنهم قد حوّلوا الأفكار الشعبية السابقة إلى ضدها .

---

(١) ويمكن أيضاً أن ننوه هنا « بالنسبيين الموضوعيين » مثل «ميد» و «برى» وإنه كنا سنناقشهم فيما بعد . (ص ٣١٤ — ٣١٦ من النص الأصلى) .

(٢) ارجع إلى تصورات المطلق عند « بلانشارد » و « كننجهام » .

(٣) ارجع إلى اللاهوت عند كل من « آدمز » ، « بودين » ، « برايتمان » ، « هوكنج » ، « باركر » ، « شميدت » ، « سنجر » ، « إربان » .

ولكن على وجه الدقة لأن المثالية حوّلت أساسها وقيمها تحويلاً واضحاً، فمن الصعب أيضاً أن نقدر معنى هذا التحول تاريخياً . فقد كان التحول نحو نظرية زمنية للحقيقة غاية فى الوضوح والشمول . فالمضمون الزمنى لم يعط للعقل والحقيقة والقيمة والوجود فحسب بل للمطلق ذاته أيضاً[١] . ويرجع الفضل فى هذا من جانب إلى تأثير «چيمس» ، « وديوى » ، «و برجسون» ، «وهوايتهد» ، ومن جانب إلى تطور نظريات النسبية فى الفيزياء ، ومن جانب إلى غلبة التصورات التطورية . ولقد تحولت المثالية تحولاً عظيماً حين تكيفت بالعلوم الزمنية والطبيعية و بفلسفات العمل . ذلك أنه بمقتضى النظريات الأحدث لم تعد التجربة المطلقة منقطعة عن التجربة الإنسانية الزمنية، كموضوع للإيمان الدينى والمنطقى ولكنها تتصور كمامل فى التجربة الراهنة ؛ كملك إنسانى فى الوقت المناسب وفى الأزمنة .

وربما كان سابقاً للأوان أن يميل المرء لاستنتاج أن ثمة نمطين منبثقين للمثالية يذكّران بثنائية الاستنارة ، ويشيران إلى الحيوية المستمرة لنقد كنط — مثالية أخلاقية وطبيعية . فالنظريات المثالية للقيمة والأخلاق، والتى تسمى أكسيولوچيا، قد نمت مقولاتها ومضامينها المنهجيـــة دون أن تنطوى تحت مناهج النظريات الكونية ، ونظريات التطور ، ومحاولات أخرى لجعل النظام الطبيعى والنظام الأخلاقى متعادلين . فبعض الميتافيزيقات ، بالطبع ، و بعض المحاولات لتناول العلاقات بين العلم الطبيعى والعلم الأخلاقى ، لا مفر منها ، على الأقل بالنسبة للمثاليين ، ولكن كان هناك استثمار ملحوظ للفلسفة الأخلاقية المثالية بأقل قدر ممكن من النظرية الكونية[٢] .

---

(١) ارجع بوجه خاص إلى كتابات « آدمز » ، « بودين » ، « كننجهام » ، « دى لاجونا » ، « موكنج » ، « باركر » ، چوردان » ، « شلدن » .

(٢) انظر على سبيل المثـال : كتابات « آدلر » ، « إڤرت » ، « فايت » ، « هندل » ، « تافتس » .

ومن جهة أخرى تطورت ونمت مثالية طبيعية ، ربما اتجهت اتجاهاً مباشراً نحو مثالية آخذة بالمذهب الطبيعى — إذا أمكن أن استخدم مثل هذا التعبير دون أن يكون هنالك تحيّف أو خَلْط . هذه الأساليب لتناول الحقيقة وهى أساليب متعارضة تقليدياً ، هى كما أثبت ذلك « شِلْدُن » بقوة ، أشد اتساقاً مع الحياة مما تبدو فى النظرية و يمكن أيضاً النظر إليها على أن كلاً منهما يكمل الآخر . فليكن ما يكون ، فالتأمل المثالى قد غدا أخيراً لا متحالفاً مع العلم الطبيعى فحسب ، بل ومهتماً أيضاً اهتماماً وضعياً بمشكلات المعرفة الطبيعية . إن إلحاح « كرايتون » و « سانتايانا » على أن الفلسفة إنسانية ، تهتم بشئون الفكر ، وهى متسامحة نحو الطبيعة ، ومن ثم شاعرية أكثر منها علمية ، يبدو هذا الإلحاح موقفاً يشترك فيه اليوم عدد قليل نسبياً من المثاليين . وكان « سنجر » ، واحداً من أبلغ وأصل الشراح لمثالية تجريبية .

الفصل الثامن

التجربية الأصلية

١ — الذكاء البرجماطي :

حين أخذ «وليم چيمس» على عاتقه أن يجعل علم النفس علماً طبيعياً ، كانت هنالك يقظة عنيفة بين الفلاسفة الأمريكيين الذين ، في نقاشهم القطعي «النقدي» ، أصبحوا يألفون الصدام بين العلم الطبيعي والعلم الأخلاقي ، كما لو كان دعامة لاتتزعزع لجميع الكتب المدرسية . وفي أوروبا مهد المذهب الحسي عند الإنجليز . وعلم النفس الديناميى عند الفرنسيين والألمان ، الطريق لفكرة أن الذكاء ينبغي أن يتصور على أنه عملية طبيعية . ولكن حتى « داروين » الذي كان قد بدأ في عمله في الضمير والإنفعالات ، يستكشف حقل علم النفس البيولوچي ، أقول حتى « داروين » كان متحوِّطاً . « وچيمس » أيضاً وإن كان قد عاد من أوروبا سنة ١٨٦٨ مُلْهَماً من « داروين » ' وهليمهلتز ، وشاركو ، وطبيعيين آخرين ، كان كنطياً إلى الحد الذي يحتفظ بالاعتقاد في أن الأخلاق تستند إلى دعائم أوّلية . ولكن الذكاء وحياة النفس والنشاط العقلي ، هذا العقل الذي ألحق بعلم الأخلاق الطبيعية الغائبة يلزم أن يتشبه الآن بالبيولوچيا . ومن ثم فكان يجب تفسير العقل بأنه ثمرة طبيعية للذكاء الحيواني . وحتى المثاليين «الديناميين» احتجّوا على هذه الفكرة ، فالمثل الأعلى العقلي أو الغاية الأخلاقية «التي تفسر ،والتي تزوّد بالمعنى ، والتي توحّد جميع العمليات » يجب أن يكون أساسها تبعاً لهذه العمليات « في التكوين العقلي والروحي للحقيقة » . ونحن «تقرأ العلل الطبيعية في حدود الغرض العقلي» فقط، يمكننا أن ندمج « الغايات

الأخلاقية فى ذات بناء الحقيقة » . إن العلم الطبيعى فى سعيه ليجعل الإنسان آلياً ويسلب الطبيعة ما فيها من نفحة إلهية ، لا يفلح إلا أن يجرّد العلم من الصفة الإنسانية [١] . وقد عبّر « ت . هـ . هيسلوب » من جامعة كولومبيا تعبيراً قوياً عن الاقتناع العام حين كتب يقول « التطور تفسيرى والأخلاق تشريعية . . فهل نستطيع أن نشرع للجنس البشرى على أساس القوة وحدها ؟ لا شك فى أن النظرية الطبيعية تصف خير وصف التأثير الراهن للقوة فى تحديد الأشياء على ماهى عليه » [١] ولكن « التنقيب فى أمخاخ الأطفال والبدائيين ثم القول بنظرية عن « طبيعة الإنسان » تجعل « الطبيعة كلها بعيدة عنه » لأمر مفوّض لكل اعتقاد سام . « بهذه النظرة للموضوع لا يعنينا ما يكون عليه بالفعل ممارسات البدائيين ففى وسعنا أن نبحث ما إذا كان ينبغى لهم أن يكونوا على ماهم عليه » [٣] « إن العلم ؛ والحق يقال ؛ لا يمكن أن يذكر لنا شيئاً عن الفضيلة ، والواجب أو الخير .. فضمان وجودها ، هو فى التحليل النهائى ، وعى لا يقهر لصحتها بالنسبة إلينا وسلطتها علينا » [٤] . إن ما يصدق على طبيعتنا الأخلاقية يصدق على طبيعتنا العقلية ، هكذا يمضى مبحثه التالى ، ومن ثم فعلم النفس بوجه عام يلزم أن ينهض على « وعينا الذى لا يقهر بالصحة » .

---

(١) الفقرات المقتبسة والأفكار المعروضة هنا مأخوذة من « جون ديوى » : « الأخلاق والعلم الطبيعى » فى مجلة أندوفر :

Andover Review, VII (1887) 573—591.

(٢) J. H. Hysop, «Evolution and Ethical Problems», Andover Review, IX, (1888) 348—366.

(٣) هاتان الفقرتان مأخوذتان من تعليق « ج . هـ . هيسلوب » على كتاب « تشيرمان » « الأهمية الأخلاقية للداروينية » فى مجلة أندوفر :

Andover Review IX (1888), 203—206.

(٤) ص ٢٦٤ من :

J. G. Schurman : The Ethical Import of Darwinism (N. Y. 1887).

نحو هذه الاعتراضات السليمة ، المألوفة ، سدّت مدرسة التجريبيين البيولوجية التكوينية الجديدة آذانها ، فعلمهم الطبيعى للذهن لم يكن معنياً عما ينبغى أن نفكر فيه ، بل بكيفية تفكيرنا والسبب الذى يجعلنا نعتقد فيما نفعله ، وما إذا كانت معتقداتنا معقولة أو خرقاء ، صحيحة أو باطلة . فعلم النفس الجديد لم يعد علماً معيارياً ، ولا ينبغى أن ينشر قواعد الصحة العقلية وإنما هو إكلينيكى ، يشرح للناس كيف تعمل أذهانهم حين تعمل بطريقة سيئة . من علماء النفس هؤلاء أصبح « وليم چيمس » بوجــــه خاص مهماً فى الفلسفة . ففى سنة ١٨٧٨ كان البرنامج المدرسى يتولاه أولاً بعنوان « علم النفس الفسيولوچى — مبادىء هربرت سبنسر فى علم النفس » ، ثم أصبح « الفلسفة وعلم النفس — رأى « تين » فى الذكاء » وقد بدأ بتواضع كاف . ففى الدفاع عن برنامج دراسته الجديد كتب للرئيس « إليوت » :

« ثمة علم حقيقى للإنسان يجرى بناؤه الآن من نظرية التطور ومن وقائع الحفريات ، من الجهاز العصبى والحواس ، وله من قبل امتداد مادى فسيح ، والصحف والمجلات مليئة بمباحث ومقالات تتصل به من قريب ومن بعيد . والمسألة هى : هل نترك الطلاب للمجلات من جانب وللانتباه الضعيف الذى عليه أن يعطيه للموضوع أساتذه درسوا دراسة أدبية نظرية فحسب ؟ أم هل تستخدم الــكلية شخصاً تجعل خبرته العلمية صالحة تماماً لإدراك قوة حجج التاريخى الطبيعى كلها ؛ بينما إلفه وملازمته لــكتاب من النوع الاستيطانى إلى حد بعيد ، تصونه من بعض الاستدلالات العشوائية التى تشيع إلى حد كبير عند رجال المعمل البسطاء ؟

« وبصرف النظر عن أية إشارة إلى شخص ، فإن اعتقادى الراسخ أنه لا يمكن أن يقوم بتدريس علم النفس فى الــكلية كعلم حىّ ، أى شخص ليس لديه معرفة مباشرة بوقائع فسيولوچيا الأعصاب . ومن جهة أخرى ليس فى وسع عالم فسيولوچيا

فقط أن يدرك دقة وصعوبة الأجزاء السيكولوچية فى موضوعه إلا إذا حاول أن يعلم ، أو على الأقل أن يدرس ، علم النفس على إطلاقه . إن اتحاد هذين السباقين من البحث فى شخص واحد ، يبدو من ثمّ أشد الأشياء طبيعية فى العالم »(١).

ولم يلبث « وليم چيمس » أن حوّل تجريبيته ، أعنى توفيقه بين التطور والفسيولوچيا أو الاستبطان ، إلى المعتقدات الفلسفية ذاتها ، فقد أخذ « إحساس المعقولية » إلى معمل علم النفس لبحثه بحثاً أكلينيكياً . وكانت لديه عادة التشويش والسلاطة ، حتى كان يتساءل لم كان هنالك موضوعات يعتقد فيها الناس اعتقاداً شديداً ، بينما ليس لها إلا قدر ضئيل من البيّنة والصحة الموضوعية . وقد غدت هذه السلاطة فلسفة البرجماطية حين بدأ يصوغ الحقيقة ذاتها صياغة سيكولوچية ويتساءل كيف نصل إلى الاعتقاد فى صحة قضية أوحتى نقنع بأن قضية قد تحققت. وقد أثار هذه الأسئلة لا بروح المذهب المادى ، بل بروح « الحس المشترك » آملاً أن يظفر بدليل تجريبى على اقتناعه بأن «الذهن البشرى قادر دائماً وسيكون قادراً دائماً على أن يفسر الوقائع بما يتفق مع اهتماماته الأخلاقية »(٢). وكان عزاءً قليلاً للأرثوذكس أن يستمعوا إلى إعادة الزعم بأن العقل تابع للأخلاق حين أنزلت الأخلاق من عرشها المتعالى فى العقل ودفع بها إلى صميم الإهتمامات الإنسانية .

وكانت هنالك سوابق لمثل هذه البرجماطية. فإذا عدنا إلى الوراء إلى عام ١٨٦٤(٣) لرأينا أن «ف . ف. أبوت» قد هاجم المذهب الإسمى والمذهب الظواهرى ، و بنى

---

(١) ص ١١ من :

Ralph Barton Perry : The Thought and Character of William James (**Boston**, 1935), 11.

(٢) فى محاضرة عامة سنة ١٨٧٧ — ارجع إلى المصدر السابق ص ٢٧ .

(٣) **F**. E. Abbot, «The Philosophy of Space and Time», North American Review, XCIX (1864), 64—146.

حجته على أن للإنسان تجربة مباشرة بموضوعية العلاقات وأن مبادىء التفكير الصحيح لم تكن بوجه عام صوراً أوليّة للفهم ، ولكنها ثمرات للتجربة . وهو لم يكن يردّد فحسب إيمان مدرسة الحس المشترك الإسكتلندية فى الحدس ، إنما كان يقترح نظرية للمعرفة أصلية ، واقعية ، لايكون العقل بمقتضاها « نشاطاً سلبياً للتمثّل » ولا فعلاً إبداعياً لتنظيم الظواهر ، ولكن يرتبط « بالفعل ورد الفعل » ، بالموضوعات فى علاقتها . والإدراكات الناتجة هى — كما يشرح ذلك — رؤية عقلية أو هى إدراك العلاقات . ومن ثم فالكليات أو العلاقات الموضوعية تدرك بعملية تحليل الأشياء فى علاقات ، وليس بعملية تأليف ظواهر مستترة . كان عند « أبوت » أفكار جذرية عن علم نفس عضوى بيولوچى ، ولكن لم يكن لديه الاهتمام السيكولوجى ولا الجهاز العلمى لتنمية ذلك تنمية ملائمة ، ففى نظره لم تكن هذه النظرية الواقعيةفيالمعرفة سوى مقدمة لمذهب مؤلّهة علمى ، وعلمالكونمبحوثاً بحثاًعضوياً ، ومن ثم فقد ألقى على عاتق طبيعيين مثل «إدموند مونتجومرى » أن يضيف إلى مثل هذا النقد لكنط نظرية أكثر وضعية وبيولوچية عن الوعى والذهن . وفى تلك الأثناء تأثر صديق «أبوت» «تشونسى رايت » — الذى فشلت حجج « أبوت » فى إثنائه عن الاعتماد على ميتافيزيقا « هاميلتون » — بنقد « چون ستيورات مل » لهاميلتون ، وبكتاب «دارون» أصل الأنواع . ففى سنة ١٨٧٣ كان يناقش علم نفس الحيوان مع « دارون » عندما ألقى عليه «دارون» السؤال المزعج : « متى يقال إن الأشياء فىالذهن؟ » وقد كان مبحث «رايت» المعروف « تطوّر الوعى بالذات »[1] محاولة أصيلة ، وإن تكن تأملية ، لتزويد العمليات والملكات العقلية بقالب بيولوچى .

وكما فشل « أبوت » فى تحويل « رايت » إلى الواقعية ، فشل « رايت »

---

(١) أنظر ما قبله (ص ٢٠٦ من النص الأصلى) .

فى مناقشات كادت أن تكون يومية ، لتحويل « تشارلز ساندرز بيرس » إلى مذهب المنفعة البيولوجى . ومع ذلك فقد رأى « بيرس » المشكلة ، وكان يعد نظريته البرجماطيه عن الكليات . وأول إشارة بقلم « بيرس » إلى الاتجاه الذى كانت تتخذه أفكاره ، نجدها فى تقريظه بطبعة فريزر لباركلى.[1] فهنا يؤيد « بيرس » قضايا قُيِّضَ لها أن تصبح مثاراً للجدل أجيالاً طويلة وهى أساسية فى تاريخ البرجماطية :

١ — مسألة صحة المعرفة يمكن تناولها والحسْم فيهـا بطريقة استقرائية كمشكلة علمية . ٢ — التحقق التجريبى مؤسس على الإيمان باتفاق يتم فى آخر الأمر بين الملاحظين ، والكليات التى يكاد يجمع عليها العارفون ، تشكل الواقع والحقيقة . ٣ — نظرية « كنط » فى أن الذهن هو الذى يحدّد الموضوع الواقعى ، يجب أن تفسر على أنهـا تعنى أن الكليات الصحيحة موضوعياً فى تجربتنا بالموضوعات ، هى نتائج سوية للعمل الجماعى « للنشاط العقلى » وليست نتائج لعلل لا يمكن معرفتها . ٤ — يجب تحرير العلم من إفساده بالإسمية والفردية والمادية ، وذلك بإحياء الواقعية من خلال المنطق الرياضى . ٥ — يجب أن تتخلى الفلسفة والرياضيات عن الترفع والتعالى ، وأن تتخذا صورة عملية ، وذلك بأن تتجها إلى إثبات واقعية العمل الجماعى .

وخلال السبعينيّات تعرضت هذه القضايا لمناقشة معوِّقة من « رايت » و « بيرس » ، و « چيمس » ، و « أبوت » ، وعـدد آخر قليل من أعضاء « النادى الميتافيزيقى » . وقد كتب « بيرس » فى وصف الاجتماعات فى هذا النادى فقال :

(١) Charles S. Peiree, : «The Works of George Berkeley», The North American Review, CXIII (1871), 449—472.

« فقد لا يعبأ بعض زملائنا القدامى بإذاعة ما كان يصدر عنهم من هنات بالرغم من أنها تافهة لا تستحق الذكر ، ومع ذلك فاعتقادى أن السيد « چستيس هولمز » لن يضايقه أننا نفخر بتذكر عضويته ، وكذلك « چوزيف وارنر » المحترم . كان « نيكولا سانت چون جرين » ، أحد الزملاء المهمين ، محامياً بارعاً ومثقفاً ، وتلميذاً « لچيرمى بنتام » ، وكانت قدرته الفذة على تخليص الحقيقة الحارة الحية من ستائر الصيغ التى لبستها عهداً طويلاً ، تجذب إليه الانتباه فى كل مكان . وقد كان بوجه خاص يشدّد فى معظم الأحيان على أهمية تطبيق تعريف ، « بين » Bain للاعتقاد ، على أنه « ما يتهيأ به الإنسان للفعل » . ومن هذا التعريف يندر أن تكون البرجماطية أكثر من نتيجة ، حتى إننى مستعد لاعتباره جدًّا للبرجماطية ... فقد كنت و « رايت » و « چيمس » رجال علم أقرب إلى فحص نظريات الميتافيزيقيين فى جانبها العلمى منا إلى اعتبارها إلهاماً روحياً . وكان نمط فكرنا نمطاً إنجليزياً . وقد كنت الوحيد بينهم ، الذى دخل إلى ساحة الفلسفة من باب « كنط » ، وحتى أفكارى كانت تكتسى بالنبرة الإنجليزية .

«وقد كانت مناقشاتنا الفلسفية كلها تذهب فى الهواء « وكانت تطير بسرعة فى معظمها » . وخشية أن ينتهى الأمر بالنادى إلى الحل دون أن يترك أى ذكرى مادية وراءه ، فقد كتبت مقالاً عرضت فيه بعض الآراء التى كنت أحبذها دائماً تحت اسم البرجماطية . وقد قوبل مقالى بشىء من الترحاب ، حتى إننى تشجعت بعد ذلك بست سنوات ، إثر دعوة من الناشر الكبير السيد « و . ه . أبلتون » أن أنشره بتوسع ما فى المجلة الشهرية للعلم الشعبى ، عدد نوفمبر سنة ١٨٧٧ . وعدد يناير سنة ١٨٧٨ »[١] .

(١) Charles Hartshorne & Paul Weiss (ed.) : Collected Papers of Charles Sanders Peirce (Cambridge, 1931—35) V, 7—8.

ومن « رجال العلم » الثلاثة هؤلاء انفصل « رايت » على الأقل من طريق الوضعية ودعاه « بيرس » لهذا السبب « زميلنا حادّ الذهن ولكنه ضحل »[١]. وقد تشبث بشعاره « لا شيء يبرر نمو المادة المجردة فى العلم ، اللهم إلا منفعتها فى توسيع معرفتنا المشخصة بالطبيعة » . ولكنه سلم بأنه بينما تكون منفعة التأملات اللاهوتية والميتافيزيقية منفعة أخلاقية أو عملية تماماً ، تكون منفعة التجريدات العلمية منفعة فى نطاق المعرفة ، بقدر ما تزودنا « بنتائج قابلة للتحقق تحقيقاً حسياً أو تربط مثل هذه النتائج بأفكار هى نفسها قابلة للتحقق »[٢] . لم تكن هذه النظرية إلا عوداً إلى تأييد المبدأ الجذرى للتجريبية مع تحويل الاهتمام من مشكلة أصل الأفكار إلى مشكلة التحقق منها . ومع ذلك فقد خطا « رايت » خطوة جوهرية متقدماً على التجريبية التقليدية ، حين أثار — على أساس هذا المبدأ — مسألة المنفعة المشخصة للتمييز بين الذات والموضوع ، وحين قال إنها ليست « التمييز الحدسى الذى ذهب إليه ظن معظم الميتافيزيقيين » ، بل « تصنيف من خلال الملاحظة والتحليل » ، من أجل أغراض اجتماعية « هى الاتصال بين أعضاء الجماعة »[٣]. ههنا تجريبية جديدة أصيلة ، مصوغة صياغة واضحة . ولسوء الحظ مات « رايت » بعد أن صاغها بقليل . ولا أحد يمكن أن يتكهن

---

(١) Perry, op. cit., 11, 439.

(٢) «The Philosophy of Herbert Spencer» (1865) reprintid in Chauncey Wright Philosophical Discussions (N. Y. 1877) p. 56.

وقد أضاف قائلا : « إن الأفكار التى تنبنى عليها الميكانيكا الرياضية والعد الرياضى ، والأفكار المورفولوجية للتاريخ الطبيعى ، ونظريات الكيمياء هى أفكار مكتشفة ، وليس مجرد تلخيصات للحقيقة » . انظر فى ذلك :

(Studies in the History of Ideas [N. Y. 1935], III, 498.)

(٣) ص ٤٧ من :

Wright, Philosophical Discussions.

هل إذا عاش فترة أطول ، كان سينميها فى الاتجاه الذى نماها فيه « بيرس » و « چيمس » [1].

وقد بدأ « بيرس » من نفس القاعدة الوضعية التى ألح عليها « رايت » : « إن فكرتنا عن شىء هى فكرتنا عن آثاره الحسية . وإذا تخيلنا أن لدينا شيئاً آخر غير ذلك ، فإننا نخدع أنفسنا ونأخذ إحساساً مصاحباً للفكر ، خطأ ، على أنه جزء من الفكر ذاته . فمن التناقض أن نقول إن للفكر أى معنى ليست له علاقة بوظيفته فحسب . إن تصورنا لموضوع ، يمكن من ثم ، أن نجعله واضحاً بالنظر فى « أية معلومات ، يمكن بالتصور أن يكون لها مضامين عملية » ، تكون لموضوعنا . ولو لم يذهب « بيرس » إلى أبعد من ذلك فى مقاله المشهور عن : « كيف نجعل أفكارنا واضحة » (سنة ١٨٧٨) لما اختلف اختلافاً ذا مغزى عن وضعية « رايت » . كان هدفه الرئيسى مع ذلك أن يظهر أنه حتى فى هذه الحدود الوضعية يمكن أن تفسر حقيقة ومنفعة « التجريدات » أو الكليات .

« الحقيقة ، مثل كل صفة أخرى ، تتألف فى المعلولات الحسيّة الجزئية التى تولّدها الأشياء التى تشارك فيها . والأثر الوحيد للأشياء الحقيقية هو أنها تسبب الاعتقاد ، ذلك أن جميع الإحساسات التى تثيرها تبرز فى الشعور فى شكل اعتقادات . فالمسألة عندئذ ، هى كيف أن الاعتقاد الحقيقى أو (الاعتقاد فى الحقيقى) يتميز من الاعتقاد الباطل (أو الاعتقاد فى الوهم) . والآن . . . فأفكار الحقيقة والباطل ، فى أقصى نمو لها ، تنتمى فحسب إلى المنهج التجريبى للحسم برأى . .

« وما دام الاعتقاد هو قاعدة للفعل ، وتطبيقه يتضمن شكاً أكثر وفكراً أكثر ، وفى نفس الوقت هو مكان للتوقف ، فهو أيضاً مكان للبدء فى التفكير .

(١) المصدر السابق ص ٢١٧ — ٢١٩ .
«Evolution of Self—Consciousness»

هذا هو السبب فى أننى قد سمحت لنفسى أن أدعوه فكراً ما كثناً مع أن الفكر هو فى جوهره فعل . وقصارى ما يصل إليه التفكير هو ممارسة الإرادة ، وفى هذه لا يكون للفكر نصيب ، ولكن الاعتقاد لا يعدو أن يكون ساحة للفعل العقلى ، هو تأثير على طبيعتنا يرجع إلى الفكر ، و يؤثر فى التفكير فى المستقبل .

« إن ماهية الاعتقاد هى إقامة السعادة ، والاعتقادات المختلفة يتميز بعضها عن البعض الآخر بالضروب المختلفة للفعل التى نشأت عنها . فإذا لم تكن الاعتقادات مختلفة بدورها ، و إذا كانت تخمد « عين » الشك بتوليد نفس القاعدة للفعل ، لما جعلتها الإختلافات فى طريقة الشعور بها مختلفة عن الاعتقادات ، أكثر من كون توقيع النغمة الموسيقية بسلالم مختلفة هو توقيع لنغمات مختلفة »[1] .

و بعبارة أخرى ، ظن « بيرس » أنه قد برهن على أن تصوراً ، كلياً ، أو فكرة من حيث هى متميزة من حالة خاصة للشعور أو الإحساس ، يمكن تعريفها برجماطياً فى حدود عادات الاعتقاد ، وهذه العادات بدورها ، هى — برجماطياً — عادات للفعل . فالعادة هى تجسيد بيولوجى لفكرة عامة . هذا التفسير لحقيقة الكليات بدا « لبيرس » القضية المركزية للبرجماطية ، وقد اهتم بنمط خاص جداً للفعل « فعل التعميم » .

« لقد رأيت على نحو أشمل مما اعتدت أن أفعل ، أن هدف الكل ليس مجرد فعل كالممارسة الفظة للقوة ، بل ، قل التعميم ... هذا الفعل يتجه إلى انتظام الفكر وآنيته ، والفكر من غير فعل يظل لا فكراً ... وكثير من الشواهد

---

(٢) ص ٣٦ — ٣٧ ، ٢٨ — ٢٩ من :

Justus Buchler (ed) : The Philosophy of Peirce; Selected Writings (N. Y. 1940).

قادتنى إلى أن أضع العمل الفردى فى مكانة أسمى من أى وقت مضى ، من حيث هو المعنى الوحيد الحقيقى الموجود فى التصور ، بل وأرى فى نفس الوقت رؤية أنفذ من أى وقت مضى ، بأن ماله قيمة ليس مجرد القوة التى تحسم فى العمل ، وإنما الحياة التى يزوّد بها الفكرة »(١) .

وقد ألح « بيرس » على أن البرجماطية الواعية الشاملة الوحيدة هى التى « تذكرت » أن الخير الوحيد النهائى الذى يمكن أن تجلبه الوقائع العملية التى توجه إليها الانتباه ، هو المضى قُدُماً بنمو المعقولية المشخصة ، بحيث أن معنى التصور لا يمكن بالمرة فى أية ردود فعل فردية ، بل فى الطريقة التى تساهم بها ردود الفعل تلك فى ذلك النمو »(٢) .

ولكن « چيمس » كان فوق كل اعتبار فردياً ، ولم يكن ميالاً إلى أن يوافق « بيرس » على أن « معنى التصور لايكمن بالمرة فى أية ردود فعل فردية » . وقد رسم الصورة الخاصة به للبرجماطية . ونشر أول اقتراح بصددها سنة ١٨٧٨ فى مقال بعنوان « العقل الحيوانى والإنسانى » فى مجلة الفلسفة التأملية . وقد عرض الحجة العلمية فى هذا المقال فى صورة أقرب إلى الفلسفة والجدل فى مقاله « هل نحن آلات أو توماتية ؟ » وقد نشر فى مجلة « الذهن » وألف كمساهمة فى الجدل الإنجليزى حول التعادلية . ومن الواضح أن « چيمس » فى هذه المقالات متأثر « بشونسى رايت » وإن لم ينوه باسمه ، وعرض موقفه على أنه موقف داروينى ، كتبرير لوجهة النظر بأن للإحساس أو الشعور منفعة .

---

(١) Perry, op. cit., 11, 222.

(٢) Hartshorne & Weiss op. cit., V, 2.

من مقال لبيرس « البرجماطى والبرجماطية » فى :

J. M. Baldwin (ed.) : Dictionary of Philosophy & Psychology (N. Y. 1902) 11, 321—322.

« لقد حاولت أن أبين أن كل استدلال يعتمد على قدرة الذهن على أن يجزِّىء الظاهرة ككل وهى التى يجرى الاستدلال بصددها إلى عوامل أو عناصر جزئية ، وأن يلتقط الجزء الواحد الذى يمكن طبقاً لحاجتنا النظرية أو العملية أن يقودنا إلى النتيجة . والبيّنة الأخرى تحتاج إلى نتيجة أخرى ، وتتطلب عنصراً آخر نلتقطه . إن الرجل العبقرى هو الذى ينفذ دائماً إلى النقطة الصحيحة ويستخلص العنصر الصحيح — « العقل » إذا كانت الحاجة نظرية ، و « الوسيلة » إذا كانت عملية — ويركز عليه . والتداعى بالتشابه كما بيّنت هو معين هام لتجزئة الأشياء الممثلة إلى عناصرها ، ولكن هذا التداعى هو فحسب الحد الأدنى من ذلك الانتقاء الذى يكون فيه الوصول إلى السبب الحقيقى هو الحد الأقصى .. والاستدلال لا يعدو أن يكون شكلاً آخر من ذلك النشاط الانتقائى الذى يبدو أنه النطاق الحقيقى للتلقائية العقلية » .

« وتلقائية الذهن لا تتألف من مناشدة أية صفة جديدة لا حسية للموضوعية ، وإنما تتألف فقط فى أن نقرر ماهو الإحساس الجزئى ، الذى تكون موضوعيته الخاصة به أصح من موضوعية سائر الإحساسات جميعها .

« هذه الوظائف العقلية تعمل من قبل فى البدايات الأولى للإحساس فضلاً عن أن أبسط تغيرات فى الإحساس تتضمن الشعور بكل المقولات فى الزمان ، المكان ، العدد ، الموضوعية ، العلية . فليس هنالك أولاً فعل سابى لإحساس خالص ، يعقبه إنتاج إيجابى أو عرض (استخلاص) لصفات الموضوعية بواسطة الذهن . كل هذه تأتى إلينا معاً مع الكيفيات الحسية ، وتقدُّمها من الغموض إلى التمييز هو العملية الوحيدة التى يجب على علماء النفس تفسيرها .

« والرغبة من جانب الأشخاص الذين يتعلمون فى المعامل ، فى ألا يخلطوا استدلالاتهم الفيزيائية بمثل هذه العوامل التى لا يمكن قياسها كالإحساسات هى «

يقيناً ، رغبة قوية جداً . فليس ثمة ما هو أكثر شيوعاً من أن نسمعهم يتحدثون عن الأحداث الشعورية كشيء فى جوهره غامض وظلّى بل وأيضاً يُشكّ فى أن له وجوداً بالمرة . ولقد سمعت عالم بيولوجيا من أذكى العلماء يقول : « هذا هو الوقت المناسب لكى يحتج رجال العلم ضد الإقرار بشيء مثل الشعور فى البحث العلمى » . وفى كلمة ، إن الشعور يشكل النصف « اللاعلمى » للوجود ، وكل من يتمتع بلقب « العالم » سيكون سعيداً جداً أن يشترى تجانساً بين الألفاظ لايعوقه عائق فى الدراسات التى يؤثرها ، بأرخص ثمن وهو تسليمه بثنائية تتيح للذهن مكانة مستقلة فى عين اللحظة التى تقضى عليه فيها وتحيله إلى مجرد سجن يحوى سلسلة من العلل لايخشى أبداً من تدخلها أو مقاطعتها . ولكن قد يكون للحس المشترك أيضاً مطالبه الجمالية وقد يكون بينها تطلع نحو الوحدة . إن منظر ثنائية نهائية لاتفسير لها ، فى طبيعة الأشياء قد يكون فى عدم إقناعه مثل الإضطرار إلى الحساب بحدود متنافرة .

والآن من يحسم بين مثل هذه المطالب الجمالية المتنافسة ؟ فهى متماثلة فى أنها تصورات للحكمة ، وفى نظر كل واحد التأكيد القطعى لحقيقة أىّ منها ، هو فى الحالة الراهنة من معرفتنا ، إجراء غير علمى إلى أقصى حد[1] » .

هنا نصل إلى لبّ علم النفس الجيمسى ، كما نصل أيضاً إلى جوهر « إرادة الاعتقاد » والبرجماطية . فهو يبنى حجته على أساس أن الدماغ مرن ووجدليوجّه ، والواضح أن الشعور وجد ليوجّه ويميّز . والنتيجة لا مفر منها وهى أن الدماغ والشعور يجب أن يعملا معاً . ومع أن « جيمس » كان من الناحية الأخلاقية مقتاً كداً من التفاعل ، فقد رفض فى « علم النفس » عنده أن يعتبره كمسألة علمية ،

---

(١) William James : «Are we Automata?» Mind; a Quarterly Review of Paycology and Philosophy, IV, (1879), 12, 11, 11 n., 2—3, 3.

وأحاله على القسم الميتافيزيقي من فكره — وهي حيلة ملائمة — يلجأ إليها في معظم الأحيان في كتابه « علم النفس » .

وبينما كان يكتب هذه المقالات كان يلقي سلسلة محاضرات في « جونز هوبكنز » في موضوع التفاعلية ، وقد اختتم محاضراته بالملاحظة التالية:

« إنني كرجل علم ورجل عمل على حد سواء ، أنكر إنكاراً تاماً أن العلم يجبرني على الاعتقاد بأن ضميري مشرد ، وإنني لواثق في أنكم بعد بيّنة هذا المساء ، ستخرجون وقد اشتد عندكم أزر الإيمان الطبيعي بأن مباهجكم وأحزانكم ، وألوان حبكم وكرهكم ، وتطلعاتكم وجهودكم هم مقاتلون حقيقيون في ساحة الحياة ، وليسوا مشاهدين مشلولين للمباراة »[(١)].

---

(١) Perry, op. cit., 11, 31.

كان جيمس لاينام ولا يهدأ له بال أثناء ارتباطه بمحاضراته ، وكان قلقاً بصدد ماسيستقر عليه عزم الفتاة التي عرض عليها الزواج ، وهل ستوافق على عرضه . وحين أتته الإجابة المنتظرة في النهاية ، تزوج بحبيبته التي لم تكن « حبيبة آلية » ، وتخلى الإثنان معاً عن مقالة « هل نحن آليات ؟ » وهو المقال الذي نشره في مجلة « مايند » Mind . وقد أثير من جديد تيار الآلية والمادية من حيث ارتباطهما بالبرجماطية في سنة ١٨٩٨ ، حين اعترف « جيمس » بأنه أخذ مأخذ الاعتبار القيمة البرجماطية للإحساس .

وصحح تفسيره (في محاضرة كاليفورنيا) للفارق البرجماطي بين علم الكون المادي وعلم الكون التأليهي ؛ وذلك بالإحالة إلى المثل غير الملائم الذي عرضه عن « الحبيبة الآلية » . وقد استخدم « س. س. إفرت » صورة مختلفة في توجيه انتباهه إلى المشكلة : « هب أننا نفكر في كتكوت له قلب إنسان . فيبدو لي أن هنالك فارقاً ملحوظاً لكل من يقترب من هذا النمط بين ما إذا كان الكتكوت دجاجة أم تدفئه ، أو ما إذا كان يحفظ في الدفء في أداة الحضن الصناعي . ومع ذلك فإن ما يحصل عليه من أداة الحضن الصناعي هو نفس ما يحصل عليه من الدجاجة الأم . أليس ثمة صعوبة على الأقل تواجه المذهب المادي إذ يجعل العالم أشبه بالحاضن الصناعي ؟ » .

من خطاب إلى « جيمس » في ٢٩ أكتوبر سنة ١٨٩٨ . نشرة « برّي » انظر :
Perry op. cit., 11, 464.

انظر كذلك :

E. A. Singer : Mind as Behavior (Columbus, O. 1929)
Wiliam James : The Meaning of Truth. (N. Y. 1909) p. 189 n.

ولم يكد يصل إلى هذه النتيجة حتى طبقها على أشد أشكال الفكر التأملية وكتب « الفعل المنعكس ومذهب المؤلهة » . وهنا وضعت برجماطيته فى شكلها المحدّد لطابعها :

« إن القسم الإرادى لطبيعتنا يسود القسم التصورى والقسم الشعورى معاً ، أو فى لغة إنجليزية أبسط ، الإدراك الحسى والتفكير فى خدمة السلوك فقط. وإننى لواثق أننى لست مخطئاً فى تقرير هذه النتيجة كواحدة من النتائج الأساسية التى يجرّنا إليها بحثنا الفسيولوجى الحديث . فإذا سئلت أى مساهمة عظيمة قام بها علم وظائف الأعضاء لعلم النفس فى السنوات الأخيرة ، فإننى متأكد أن كل مختص سيجيب بأن نفوذه لم يكن يمثل ما هو عليه فى تصوير وتحقيق وتعزيز وجهة النظر هذه فى عمومها وسعة أفقها »[1] .

ومع أن الخطاب الذى ألقاه فى المدرسة الصيفية للأخلاق سنة ١٨٩٥ بعنوان « إرادة الاعتقاد » جاء بعد أربعة عشر عاماً ، فإنه لم يأت بأكثر من إعادة بسط هذه « الإرادية » و « اللاأدرية » لمقاله القديم . ولكن الأثر الذى ولّده ، حين نشر سنة ١٨٩٧ مع المقال القديم ومقالات أخرى عديدة ، كان مثيراً . فحتى أصدقاؤه قد صُدِموا به وفسروه على أنه دفاع عن الفعل من أجل الفعل ، وتعِلّة لاعتقاد الإنسان فيما يريد أن يعتقده . وقد رأى « بيرس » ، الذى أهدى الكتاب إليه أنه « كلام مبالغ فيه جداً ، بحيث يؤلم الإنسان الجاد إيلاماً شديداً » وكتب إلى « جيمس » ، بغاية ما استطاع من الرقة ، الملاحظات التى أشرنا إليها آنفاً ، ضد « مجرد الفعل » ، منتهياً إلى أنه :

---

(١) ص ١١٤ من :
William James: The Will to Believe and other Essays, in Popular Philosophy (N. Y. 1897).

« فيما يتصل بالاعتقاد و « بتصميم المرء على شيء » ، إذا كانتا تعنيان شيئاً آخر أكثر من أن لدينا خطة للعمل ، وأنه بمقتضى تلك الخطة سنحاول وصفاً معطى للسلوك ، فإننى أميل إلى الظن بأنهما سيؤتيان من الشر أكثر مما يؤتيان من الخير »[1] .

وكتب صديقه « چون چاى تشابمان » : « إن حالة ذهن إنسان يبرر الإيمان بالاعتبارات التى أشرت إليها — هى حالة طيبة بدرجة كافية . فهو يجعل نفسه قانعاً . وإرادته المرحة تظل طيلة يومه . فلديه نوع ما من الثقة أو الآمال التى تبقى الثقة فى نفسه ، وتمنعها من التبدد . ولكنه لن يحملها أبداً ، ولن يوقظها ، ويثيرها فى شخص آخر . . . هذه على نحو ما طريقة ملفوفة للقول بأن مثل هذا الإنسان لم يكن لديه إيمان بالمرة . فالإيمان الذى بدأت تتحدث عنه قد برّر ، وملىء ، ونوّم ، وصفّد بالحديد ، — فليلعنى الله إذا دعوت هذا إيماناً !

« فَلِم كل هذا الضجيج ؟ وما الفرق سواء اعتقد الإنسان أو لم يعتقد ؟ هل هذه المسألة من الأهمية حتى تناقش ؟ .. لقد افترضت أن فكرة رابطة بين الاعتقاد والسلوك هى إحدى الأفكار المبالغ فيها فى العالم مثل التنجيم ، أو العصا السحرية .. شىء يحوى بعض عناصر من الحقيقة ربما كانت تستحق الفحص ، ولكنها بالأحرى (فى الحاضر) لا يؤمن جانبها لما فيها من خطأ واضح . إن دراساتى قادتنى إلى الاعتقاد بأنه لن يكون هنالك أناس قد يقعون فى بعض الأمور تحت نفوذ صورة عقائدهم الدينية ، ويعملون ويشعرون بما لم يكونوا يفعلونه إلا من أجل العقيدة ، ولكن هذا نادر جداً وبالغ التعقيد ، وهو بالطبع سرعان ما يختفى »[2] .

---

(١) Perry, op. cit., II, 222.

(٢) نفس المصدر السابق ص ٢٣٦ .

وقد أجاب چيمس على هذا :

« ياله من إيمان ! على اللعنة إن سميت ذلك حتى مجرد إيمان ، وإنما المقصود به هذا النطاق الخانق فى قاعة تدرس فيها الفلسفة دراسة وضعية علمية . فمن الخير لضحايا هذا الشلل فى السلسلة الفقرية الذى لابد حتماً أن تفضى إليه هذه الدراسات ، من الخير لهم أن يعالجوا بعلاج الهميوباثيا (علاج الأمراض بأدوية تسبب أعراضاً شبيهة بأعراض المرض) بالرغم من أنك لاتعتقد فى جدوى هـــذا العلاج » (١).

وواضح هنا الاهتمام السكلينيكى لعالم النفس ، ولـكن العلاقة بين مرضية الاعتقاد وبين « الإرادية » (٢) كميتافيزيقا زادت غموضاً باستمرار احتدام المناقشة حول « إرادة الاعتقاد » . وقد سلّم « چيمس » فى نهاية الأمر بأنه كان ينبغى له أن يجعل عنوان بحثه نقد الإيمان الخالص » .

وبرز الأمر فى الطليعة مرة أخرى سنة ١٨٩٧ حين كان « چيمس » يلقى أمام الاتحاد الفلسفى لجامعة كاليفورنيا خطابه المشهور عن « تصورات فلسفية ونتائج عملية » ، وقد أشار فيه لأول مرة إلى وجهة نظره البرجماطية ، ونسبها إلى صيغة « بيرس » سنة ١٨٧٨ . و « بيرس » ، حينئذ وأكثر من أى وقت ، قد نبذ الصورة الفردية التى عرض بها « چيمس » منهجه المنطقى ، وعلى أثر ذلك أصبح يشير إلى نظريته باسم « البراجماطيسيزم » . وخير من يعرض علينا التغييرات المتصلة بتاريخ البرجماطية كلام « بيرس » نفسه :

---

(١) نفس المصدر ص ٢٣٧ .

(٢) يستخدم « برّى » كلمة «Fideism» بمعنى تكنيكى لتميز النزعة الإرادية الأولى الأعم عند «چيمس» من النظريات الأشد نوعية لبرجماطيته ، ولتميز كليهما من ميتافيزيقاه . وقد أيّد « برى » تأييداً طيباً هذه التمييزات فى تحليلاته المستفيضة ، ولكننى وجدت نفسى مضطراً أن أستخدم هذه المصطلحات بطريقة تحرراً فى هذا العرض الموجز .

«أصبحت البرجماطية معروفة بوجه عام ، بمعنى واسع الشمول بحيث يدل على قوة النمو والحيوية . وأول من أخذها عالم النفس الشهير « جيمس » ، مرتئياً أن « تجريبيته الأصلية » تطابق تعريف كاتب هذه السطور للبرجماطية ، ولو أن هنالك بعض اختلاف فى وجهة النظر ، ثم يأتى بعد « جيمس » المفكر اللامع المشرق إشراقاً رائعاً ، « س . س . شيللر » ، فيطرح لفظ « المعيارية الإنسانية » الذى ورد فى كتابه « لغز أبى الهول » ليبحث عن اسم أكثر جاذبية فسلّط الضوء فى بحثه الممتاز عن « البديهيات كمسلمات » على نفس الإسم « البرجماطية » الذى يتفق اتفاقاً نوعياً مع نظريته ، واتخذ هذا الاسم للدلالة عليها إلى أن وجد اسماً أنسب فى التخصيص وهو « المذهب الإنسانى » ، بينما ظل محتفظاً بالبرجماطية بمعنى أوسع . كل هذا حسن . ولكن لقد بدأنا نطالع الكلمة الآن بين حين وآخر فى المجلات الأدبية ، حيث أسيء استخدامها بتلك الطريقة التى لاترحم والتى نتوقعها حين تقع الكلمات تحت قبضة الأدب . ومن ثم فكاتب هذه السطور يشعر أنه — وقد وجد أن طفله « البرجماطية » قد نما وترعرع — آن له أن يقبله قبلة الوداع ويتركه لمصيره الأسمى ، بينما لكى يصل إلى غرضه الدقيق الذى قصد التعبير عنه فى تعريفه الأصلى ، يعلن مولد الكلمة « براجما طيسيزم » ، وهى من القبح بحيث يأمن ألا يختطفها أحد»[1].

والإشارة هنا إلى « شيلر » تنم بدقة على مساهمته المتميزة فى البرجماطية . ففى مواجهة اطراح « بيرس » لمنطق « جيمس » فى الإحساس أو الإرادة ، دعّم « شيلر » هذا المنطق بأن عرضه كمنطق للمثالية العملية . وقد كان توجيهه الجديد

---

(١) The Monist, XV (1905) 161—181.

راجع Hartshorne & Weiss : op. cit., V, 276—277.

نحو المثالية الرومانسية والشخصية ، وقد رغب فى التشديد على العامل الذاتى فى المنطق وفى العلم ، ولكنه — لسوء حظه — قد بشر بدعوته فى غير المكان الملائم . ففى « كورنيل » حيث كان معلماً من سنة ١٨٩٣ إلى سنة ١٨٩٧ ، مثل هذه المثالية الذاتية لم تكن تقابل بحفاوة ، وقد عاد إلى إكسفورد ، حيث لم تكن أسعد حظاً وإن كانت قد أحدثت ضجة واكتسبت رونقاً . وفى سنواته الأخيرة ، التى أنفقها فى جامعة كاليفورنيا الجنوبية ، أضحى إنسانياً إلى الحد الذى أدخل السرور على أنصار مذهب التأليه الشخصيين الذين كانوا محصنين فيها .
وأول بحث مهم له «البديهيات كمسلمات» (سنة ١٩٠٢) جعل للمنطق التجريبى اتجاهاً تجريبياً علمياً ، وبدلاً من أن ينقد المقولات الكنطية ، والحقيقة الضرورية الأولية نقداً «تاريخياً وسيكولوجياً تكوينياً» ، وبدلاً من أن ينظر إليها كمحققة بالتجربة الماضية وبالصراع التطورى ، اعتبرها « كمشكلات الذهن الفلسفى » ، أو كفروض للفحص التجريبى . فهى أولية بمعنى أنها ليست ثمرة تجارب جزئية ، هى « مطالب » مسلمات يضعها الكائن العضوى حين يؤدى وظيفته كأنا أو ككل على العالم ككل .

« وحين نتحدث عن « المبادىء الأولية المنطوية فى وجود المعرفة » ، فهل نعنى أنها منطوية منطقياً أو سيكولوجياً ؟ هل هى ، منتجات تحليل منطقى ، أو وقائع نفسانية ؟ هل « الأولية » المزعومة أولية فى الزمان (واقعة نفسانية) ، أو أولية فى الفكرة (سياق منطقى) ؟ ، أو — وهذا قول مفزع — هل يمكن أن تكون الأولية كما هى مستخدمة ، منها بعض من هذين ، أو هى كل منها بدوره ، وأن التفسير الأولى الكلى لبديهياتنا يستند على هذا الخلط الأساسى ؟

« لا يمكن الذود عن التفسير الأولى ولا عن التفسير التجريبى . فكلاهما

غير مرض ، الأول لأنه يمثل البديهيات على أنها وقائع خام لتنظيمنا العقلى (إما أنها غير مرتبطة تماماً ؛ أو مرتبطة فحسب فيما بينها) والثانى على أنها آثار وهمية لتجربة على ذهن سلبى خالص وهى تجربة مستحيلة سيكولوچياً .

« وفى الأساس ينبع فشل التفسيرين معاً من نفس المصدر . فكلاهما مصاب بالمذهب العقلى ، الذى هو تشهير بطبيعتنا ، ويقودهما إلى اتخاذ نظرة ضيقة جداً لما تهبنا به . و بسبب هذه النزعة العقلية المشتركة ، يعجزان عن إدراك الواقعة المركزية التى نقابلها دائماً بمجرد تخلينا عن مقامات العلوم الأدنى ، و بمجرد أن نحاول تصور علاقتنا بتجربتنا ككل ، أى لكى نفصل جوانب هذه الواقعة المركزية التى يسىء تفسيرها المذهب التجريبى ومذهب الأولية كثيراً ، يمكننا القول بأن الكائن العضوى إيجابى والكائن العضوى واحد .

« ويجب أن يتصور الفكر على أنه ثمرة الفعل ، معرفة الحياة ، ذكاء الإرادة ، بينما المخ الذى غدا أداة للتأمل العقلى يجب اعتباره أمتن وأقوى وآخر عضو ليحقق التكيّفات بحاجات الحياة .

« وحين نحاول أن نجنى ثمرة التجربة ككل ، يجب أن نضع أنفسنا فوق التجريدات المميزة لتصنيف سيكولوجى تجاوز حدود مشروعيته . و بتصوّر البديهيات كمسلّمات فى جوهرها ، ترتبط فى النهاية بغاية عملية ، نعبر الهوة المصطنعة بين وظائف طبيعتنا ، ونتغلب على أخطاء النزعة العقلية . نحن نتصور البديهيات ناشئة من حاجة الإنسان ككميل ، تنشّطها رغباته ، وتعززها إرادته ، وفى كلمة ، تغذيها وتوقدها طبيعته الإنفعالية الإرادية »[1] .

---

(١) ص ٧٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦ من :

Henry Sturt (ed) : Personal Idealism : Philosophical Essays by Eight Members of the University of Oxford (London, 1902).

وواضح أن مثل هذه النظرية المنطقية قريبة من برجماطية « چيمس »، وقد كان « شيلر » على بيّنة من ذلك . فكتب يقول :

« إن التسليم العملى هو المعنى الحقيقى لنظرية «چيمس» «إرادة الاعتقاد» التى أساء فى تكوينها — فليس هذا التسليم تحريضاً على ما ينبغى أن نفعله فى المستقبل كتحليل لما فعلناه فى الماضى. ونقاد النظرية كادوا يجهلون الإضافة الجوهرية « لإرادة الاعتقاد »، أعنى « على مسئوليتك »، وهى تترك مجالاً واسعاً لاختبار الاعتقاد المزعوم، بتجربة نتائجه العملية »[1].

ومع ذلك فالنمط الذى يشكل فيه « شيلر » المنطق البرجماطى . يشك « جيمس » فى قيمته . وقد اتهم « چيمس » بالنزعة الذاتية، اتهمه «برادلى»، و « رويس » ومثاليون موضوعيون آخرون، كما هاجمه « بيرس » والعلماء الطبيعيون ومن ثم، كان على « چيمس » أن يحذر من تعريف «العملى» تعريفاً عملياً مسرفاً .

« كم أود أن يفسر لنا نقادنا، لم ينبغى أن تكون محمولاتنا وارتباطاتنا نظرية هنا مثلما هى عملية إلى حد بعيد . فهم يزعمون ببساطة أن ليس ثمة برجماطى يمكن أن يسلم باهتمام نظرى خالص . ولما كنت قد استخدمت عبارة « القيمة الفورية » افكرة، فقد التمس منى أحد المتراسلين أن أعدّلها، لأن كل واحد يظن أنك تعنى فحسب الفائدة النقدية والخسارة النقدية » . ولما كنت قد قلت إن ما هو حق « هو ما هو نافع فى تفكيرنا » فقد لامنى على هذا مراسل آخر : « فالكلمة نافع ليس لها معنى آخر إلا المصلحة الذاتية . فالسعى إلى هذه ينتهى بأن نبعث بعدد من موظفى البنوك الوطنية إلى الإصلاحات . فلسفة تقود إلى مثل هذه النتائج لابد أنها فلسفة سقيمة .

(١) نفس المصدر، هامش ص ٩١ .

« ولكن كلمة « عملى » قد استخدمت فى العادة استخداماً فضفاضاً بحيث نتوقع تسامحاً أكثر . فحين يقول أحدهم إن شخصاً مريضاً قد شفى الآن عملياً ، أو إن مشروعاً قد فشل عملياً ، فإنه يعنى عادة ضد « العملى » بالمعنى الحرفى. فالمرء هنا يعنى أن ما يقوله ، وإن لم يكن صادقاً فى المجال العملى الدقيق ، فهو صادق نظرياً ، يكاد يكون صادقاً ، يقينى بحيث يكون صادقاً . وثانياً ، بعملى يقصد المرء فى كثير من الأحيان ما هو متميّز مشخص ، فردى ، جزئى ، فعّال ، كمقابل لمجرد ، عام ، قاصر. وحين أتحدث لنفسى فحيثما شددت على الطبيعة العملية للحقيقة فإن هذا المعنى هو بصفة رئيسية ما دار بذهنى. « فالبرجماطا » أشياء فى تعدّدها . وفى ذلك الخطاب القديم فى كاليفورنيا حين وصفت البرجماطية بأنها تحمل معنى أية قضية يمكن دائماً أن تؤدى إلى نتيجة جزئية معينة فى تجربتنا العملية المستقبلة ، سواء سلبية أو إيجابية ، أضفت بوضوح هذه الكلمات الواصفة « إن المسألة هى بالأحرى فى أن التجربة يجب أن تكون جزئية ، لا فى أنها يجب أن تكون إيجابية »[١] .

ولكن بالتشديد على « الجزئى » أكثر من « الإيجابى » ، انحرف « چيمس » إلى اعتراضات « بيرس » ومدرسة شيكاغو . وقد بدا أنه عاجز عن إقناع أحد .

وقد كان « برادلى » و « رويس » مرحبين بتشديد « چيمس » على التحقق التجريبى ، على شرط أن يسلم بأن ثمة مطلقاً يجب أن يوضع كمسلمة برجماطية حتى نحول بين عملية التحقق وبين أن تصبح بحثاً لا ينتهى ولا جدوى منه .

---

(١) ص ٢٠٨ — ٢١٠ من :
W. James The Meaning of Truth: a Sequel to «Pragmatism» (N. Y. 1909).

وقد حدّد « رويس » نقده تحديداً دقيقاً .

« لنفرض أن شاهداً ظهر في مكان الشهود ، واعترض على القسم المألوف ، لأن شكوكاً تساور ضميره ، ترجع إلى أنه براجماطي حديث ، لديه تعريف جديد رقيق للحقيقة ، في حدوده فقط يمكن أن يقسم . ولنفرض أنه قد ضمنت له له الحرية التامة ليعبر عن قسمه بطريقته الخاصة ، ولندعه تبعاً لذلك ، يقول ، مستخدماً بتدقيق في تعريف زميلي للحقيقة : «أقسم أن أقول ما هو نافع ولا شيء إلا ما هو نافع ، فلتعني على ذلك تجربتي المستقبلة » فإنني أسألك: هل تظن أن هذا قد عبّر تعبيراً ملائماً عن تلك النظرة لطبيعة الحقيقة . التي ترغب حقاً في أن يجعلها الشاهد في ذهنه ؟ بالطبع ، لو كان براجماطياً نموذجياً . وستبتهج أيضاً أن تستمع إلى شهادته في مكان الشهود أو في أي مكان آخر . ولكن هل ستتقبل هذه الصيغة ؟

« إن ردّ الحقيقة إلى المنفعة هو كأننا نصيح: الدفع فوراً، الدفع فوراً ، في مجال ليس فيه دفع فوري بالطريقة التي يتطلبها الولاء ، والتي يفترضها كل بحث علمي ، ووحدة التجـــارب عند الكثيرين في تجربة واحدة هي فقط التي تزودنا بها .

« فإذا كان علينا إذن ، أن نتصور البرجماطية الحديثة في صورة مشروع تجاري — وهي استعارة تدعو إليها بإلحاح عبارات زميلي — أجدني مضطراً عندئذ أن ألخص الموقف على النحو التالي : أولاً ، إن هذا الموقف، بغاية الوضوح ، وبأقصى صراحة مشرفة ، يعلن إفلاسه ، بقدر ما تتطلبه الحقيقة المقصودة من دفع فوري . ثانياً إنه مع ذلك يرفض أن يذهب إلى أيدي أي مستلم لأنه ليس مغرماً بأي شيء يبدو مطلقاً الغاية . وثالثاً لأنه يعلن بمنتهى الصراحة ، أنه يمضي في أداء عملياته تحت الشعار القديم للحقيقة — وكأني به يقول في نهاية الأمر

ألسنا جميعاً فرداً فرداً ، مولعين بنظام القيم الائتمانية »[١] .

وقد كان « چيمس » في إجابته ميالاً ، لاعتبارات من الراحة العقلية والأجازة الأخلاقية إلى أن يسلم بقيمة برجماطية على مستوى مطلق لأولئك الذين يحتاجون إلى راحة مؤقتة أو نهائية . ولكنه رفض أن يسلم بأن المطلق ضرورى منطقياً .

« لأفسر لم لا أعتقد فى المطلق . . ولكن لأننى أجد أنه قد يضمن إجازات أخلاقية لأولئك الذين يحتاجون إليها ، وهو من ثم صادق (إذا كان كسب الإجازات الأخلاقية خيراً) فإننى أتقدم بهذا كغصن زيتون للتوفيق مع أعدائى . ولكنهم ، كما هو مألوف فى مثل هذه العطايا قد وطأوها بالأقدام وتحولوا إلى صاحب العطاء فمزقوه إرباً ... و باستخدام الاختبار البرجماطى لمعنى التصورات أظهرت أن تصور المطلق لا يعنى شيئاً أللهم إلا أنه مانح لأجازة ، ومبدد للخوف الكونى . إن الإنقاذ الموضوعى للمرء حين يقول « المطلق موجود » يرجع كما بينت إلى تبرير ما للشعور بالأمن فى حضرة العالم » ، هذا التبرير يوجد ، وأن رفض استثمار الشعور بالأمن يؤذى الميل القائم فى حياة الشخص الانفعالية الذى يجب أن يحترم كشىء مقدس .

« و يظهر أن نقادى الآخذين بالمطلق يفشلون فى رؤية نشاط أذهانهم على هذه الصورة حتى إن كل ما أستطيع عمله هو أن أعتذر ، وأسحب عرضى . إن المطلق ليس صادقاً بأية طريقة ، وأقل من ذلك ، بحكم النقاد ، بالطريقة التى عينتها »[٢] .

---

(١) ص ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٤٦ — ٣٤٧ من :
Josiah Royce : The Philosophy of Loyalty (N. Y. 1908).

(٢) James : The Meaning of Truth, pp. viii—x.

وكان « چيمس » على وشك أن يستسلم « لبيرس » والمثاليين فى طريق الطبيعة المجردة للحقيقة ، وذلك بالتمييز بين « الحقيقة » و « مطابقة الحق » ، و إقراره بأنه معنى فقط بالأخيرة ، حتى تلقى التحذير الشديد التالى من « چون ديوى » :

« إن قول البرجماطى إن المسألة «تكاد تكون أكاديمية خالصة» يعطى غير المعتقد فرصة كبرى للكفر أليس كذلك ؟ أو ، من جهة أخرى إذا كان هذا يكاد يكون مسألة أكاديمية صرفة ، فكيف يمكن التسليم بأن « مطابقة الحق » هى فكرة أهم ، كما تشير إلى ذلك الفقرة الأخيرة ؟ لم أكن أخاطر بالكتابة إليك عن هذا الأمر لو لم أعلم أن هاتين الفقرتين كانتا حجر عثرة لأولئك الذين لم يكونوا قد استقروا على رأى ، ومدعاة لتهنئة المعارضين للبرجماطية .

« و بينما غرضى الرئيسى من الكتابة إليك هو فحسب إثارة هذه المسألة بدافع النصيحة ، فإنه ليبدو لى أن مقال « سترونج » يظهر بغاية الوضوح تخبّط نقادك الذى تحاول أن تواجهه بتمييزك بين «الحقيقة» و « مطابقة للحق » . أحقاً أن نابليون قد أرسى عند بروفانس فى اليوم الأخير من مارس سنة ١٨١٤ . إذا كان هذا يعنى شيئاً ، فإنه ليعنى إما :(ا) هل القضية ، الفكرة ،أو الاعتقاد بأن نابليون أرسى.. إلخ حقيقية؟ و إما (ب) هل إرساء (الواقعة عارية كما هى) نابليون حقيقة ؟ والآن إن الذى يفكر تفكيراً عقلياً تاماً (رويس مثلاً) يأخذ ، كما أفهمه، بأن الواقعة العارية كما هى من حيث هى كذلك هى فى ذاتها من طبيعة الحقيقة ، أعنى أنها فى الخارج على الأقل ، عنصر مستغرق فى الحقيقة ومن ثم فى نظام عقلى . والآن نجد أن « سترونج » (وكثيرين من نقادك الآخرين) لا يأخذون بهذا مثلما لا تأخذ به أنت . و« سترونج » يرى « أن من الحق أن نابليون قد أرسى » يمكن فحسب أن يكون قضية استعارية عن « الفكرة أو الاعتقاد حقيقى ».

والآن يبدو لى أننا نحتاج فحسب إلى أن نمضى بالنقاد (من نمط المثاليين الذين لا يسلمون بالمطلق) إلى التمييز بين الوجود الخام أو الأحداث الخام (وهى ليست يقيناً حقائق) و بين القضايا العقلية عن هذه الموجودات (التى يمكن أن ينتمى إليها وحدها طابع الحق أو البطلان) لنجعلهم يرون أن الخلط قائم عندهم وأن الحقيقة (وليس فحسب « المطابق للحقيقة ») يمكن أيضاً أن يشكل علاقة بين معلومات الوجود هنا و بين معلومات الموقف العقلى أو الزعم .

« وأملى أن تغفر لى هذا الاقتراح ، ولكن يبدو لى أن التسليم من أجل فهم أفضل للناقد بأن الحدث هو مماثل للحقيقة ، هو التسليم بنفس النقطة التى يكمن فيها التباس الأمر عليه ، وأليس فى تشجيعه فى هذا الالتباس الحيلولة بينه و بين فهم أفضل تستهدفه أنت ؟ »[1] .

لقد كانت هذه نصيحة جدلية رائعة من مفكر جدلى ماهر ، ولكنها كانت أكثر مما يحتمله « چيمس » . لقد بدأ يضيق ذرعاً بكل المناقشات حول « الحقيقة » ، وأخذ يبين أن البرجماطية عنده لا تعدو كونها مقدمة منهجية للمناقشة المثمرة لفلسفته الحقيقية التجريبية الأصلية . فلنترك « شيلر » و« ديوى » يقيمان فلسفة إذا شاءا ذلك ، مما كان بالنسبة إليه مجرد « منهج لهداية المناقشات » .

« ما الذى نعنيه « بالحقيقة » ؟ وعلى أى نحو تعرف ؟ هذه أسئلة إذا أثيرت للمناقشة ، ستجعل كل جانب يحترم الجانب الآخر بقدر أكبر . ولقد عجبت للطريقة التى دفع بها اسمى كأب لهذا الأسلوب فى التفكير . إننى لأقر بأنها استمرار لبعض أفكار جزئية عبّرت عنها ، ولكن « البرجماطية » لم تعن أبداً لى أكثر من منهج لهداية المناقشات (منهج سيدّ هذا صحيح) . والنطاق الهائل

---

(١) Perry, op. cit., 11, 530, 531.

الذى جعلته أنت و « ديوى » للتصور تخطى طريقتى المحدودة فى التفلسف .
إنى لأرحب به ، وأعجب به ، ولكننى لا يمكننى مع ذلك أن أستسيغ بعض
أجزاء منه ، وإن كان ثمة شىء ما فى داخلى يشعر شعوراً أكيداً بأنه
يمكن أن ينجح الإنسان فى فهمها ، وسيكون حينئذ يوماً عظيماً لرجل الفلسفة .

« ويجب علىّ أن أكون مثل البارود البارد لا أحترق إلا ببطء ، وأشعر
بالاحترام الشديد لغيرى من الناس ، ولذا فإنى أعترف بأنى بعد قراءة هذه السطور
قد فهمت تماماً المغزى الحقيقى للحياة والتجدد . والمجلى العظيم للبرنامج ، والطابع
المتجدد فى كل الأشياء ، والنزعة الإنسانية ، وما أشبه خيال المأتة فى ثيابه الرثة
البالية التى تنتفخ مع رياح المساء ، ماأشبهه فى تمثله للحياة بالنزعة الفكرية المجردة ،
وعمىَ أولئك الذين يعبدون الأصنام الفكرية وموتاهم . ومن عجب أننا نعاصر
تفتح حقبة عظيمة جديدة فى الحياة والدين والفلسفة متمثلة جميعاً فى منهج واحد ..
ومن المهم أن نبين للجمهور أن وظيفة التصورات عملية ، ولكن قد يبلبل
المبتدىء أن يقال له إن ذات التصورات التى تستخدمها فى القيام بذلك هى نفسها
متميّعة ، و بعد هذا كله ، ينبغى لتجربتنا أن تكون أثناء ذلك قد أقامت بعضاً
منها متينة على أساس برجماطى . . . وعلى ذلك فأنا لأسباب تربوية يجب أن
أدخل هذا الجانب الرفيع الذى استعملته أنت يا « شيلر » وكذا « ديوى » فى
تحطيم نظرية المعرفة . هذا لأن هنالك مكاناً لكل من منهجينا ، ولكن نتيجة
نقدك تجعلنى أعترف بصراحة أعظم بأن هنالك نظاماً خاصاً أغذى به الأشكال
التى تتألف منها قضاياى » [1].

« أن نبين للجمهور أن وظيفة التصورات عملية » أمر كان له أيضاً أهمية فى
نظر « ديوى » و « مدرسة شيكاجو » . فقد شغل « ديوى » منذ البداية بمنطق

(١) نفس المصدر ص ٥٠٢ ، ٥٠٥ ، ٥١٢ .

العمل ، واكتشف فى علم نفس «چيمس» للنطق الأداتى الذى أدى إلى انقلاب ثورى فى نظريته الأخلاقية . وثمة خطاب قديم من «ديوى» إلى «چيمس» ساعده ليتحرر من «الأخلاق الإدراكية» .

« إن البناء الإدراكى الحالى عظيم جداً ، وشىء له وزنه فى النظرية والتطبيق معاً ، حتى إننى لا أتنبأ بأى نجاح للكتاب ، ولكن حين يعبر إنسان مثلك عما كتبته لى ، فإننى أعتبر الكتاب قد نجح بالفعل .

« ولكن ما لم يكن إنسان ما يعيش من قبل فى الإنجيل لا تحت سطوة القانون ، كما تعبر أنت عن ذلك ، فإن الكلمات التى توجه إليه لن يكون لها صدى عنده ، فإنه لن يفهم ما تعنيه ، ولن يعتقد أنك تعنيه لو فهمه . ويبدو أن الأمل يلوح مع الجيل الناشىء ... فكثير من تلاميذى متعطشون كما لمست ذلك بنفسى وهم يكادون يقفزون نحو كل فرصة ليتخلصوا من العبء الثقيل ويؤمنون بحياتهم الخاصة ..

« لست أدرى إذا كنت قد قلت لك إن لدى فصلاً من أربع طلاب للدراسات العليا يدرسون كتابك ، علم النفس ، هذا العام ، وإلى أى حد قد استمتعنا جميعاً به . إننى متأكد أنك ستسر أعظم سرور ، لو رأيت أى حافز للحرية العقلية ، وأى مورد للمواد الدراسية كان كتابك بالنسبة لنا »[1] .

وبينما كان «چيمس» يساعد «ديوى» على هذا النحو على صياغة «أخلاق سيكولوچية» مستندة لا إلى الإدراكات ، وإنما إلى الرغبات الراهنة الفاعلة ، كان هناك صديق آخر له ، يدعى «فرانكلين فورد» كان يبين كيف أنه يمكن النظر إلى العقل والأخلاق من زاوية اجتماعية ، كموضوع للبحث التجريبى .

---

(١) نفس المصدر ص ٥١٧ .

لقد وجّه « ديوى » فى مقدمة كتابه الأخلاق سنة ١٨٩١، الانتباه بوجه خاص إلى « ..... فكرة الرغبة، كنشاط مثالى إذا واجهناه بامتلاكه امتلاكاً فعلياً ، وإلى تحليل الفردية إلى وظيفة تشمل القدرة والبيئة ، و إلى دراسة المضامين الاجتماعية للعلم والفن (وهى نقطة أدين بها لصديقى السيد «فرانكلين فورد»[1] .

وهو الآن يتخلى عن المذهب كله، الذى بناه بمشقة وجدل على أساس المثالية الديناميه ، و ينمّى مذهباً جديداً (ومنهجاً دراسياً) للأخلاق ، فى جزئين ، الأخلاق السيكولوجية ، والأخلاق الاجتماعية . لقد تصور « ديوى » وزملاؤه فى الإطار المزدوج لهذا المذهب الأخلاقى ، الدراسات فى النظرية المنطقية (سنة ١٩٠٣) المشهورة ، والتى كانت إيذاناً بنشأة « مدرسة شيكاجو » الأداتية .

لقد أشرنا من قبل إلى بناء المثالية من جديد بناءً بيولوجياً وتطورياً ، وكان ينهض بذلك « ديوى » ومن حوله « متشجن » و « شيكاجو »[2] . وقد كان « ديوى » معتاداً أن يرى فى الفكر نشاطاً ، وفى قوانين الفكر قوانين للحركة والتطور . وقد أقام أيضاً فى حدود جدلية ، الوظيفة الوسيطة للحكم . وحين ظهر كتاب «چيمس» «علم النفس» بنظريته فى الطبيعة الغائية الماهيات ، ومقالات « بيرس » عن « الحب التطورى » ونظريتهما عن الكليات كمتجسّدة فى العادات ، أدرك «ديوى» أن تأويل المقولات على أنها « أفكار منظمة » للفعل يمكن تعميمه وتطبيقه على جميع الأفكار. فجميع الأفكار غائية أو أداتية؛ وتحليل هذا المبدأ يمكن أن يحوّل الآن عن أرض التأمل التكوينى إلى أرض علم النفس التجريبى . وقد تهيأ «ديوى» بذلك أن يصف «وساطة التجربة فى حدود تصور «القوس المنعكس» ، وأن يتخلّى عن الميتافيزيقا المثالية للنشاط إلى التحليل

---

(١) واردة فى نفس المصدر ؛ هامش ص ٥١٨ .

(٢) انظر ما قبله (ص ٢١٧ — ٢١٨ ، ٢٥٦ — ٢٥٧ من النص الأصلى) .

الفسيولوجى لفعل الحكم . وأول بسط منهجى لهذه النظرية قام به فى آن واحد « چون ديوى » فى مقاله « الشروط المنطقية للتناول العلمى للأخلاقية » و « ميد » فى مقاله « تعريف النفسانى » و « أ . و . مور » فى مقاله « بعض جوانب منطقية للغرض » . ومن بين هذه المقالات يعد تناول « مور » للموضوع أكثرها مباشرة وبساطة ، فقد بيّن أن « رويس » و « چيمس » كليهما أخذا الأفكار على أنها غرضية ، ولكنهما فشلا فى أن يفسرا تفسيراً دقيقاً ما يحدث حين تتحوّل تجربة « من القلق وعدم الرضى » ومن « واقع ، متقلب ، مضلل ، وحشى » إلى تجربة ذات « معنى متشبع » . وقد نقد « رويس » نقداً تفصيلياً فى اتجاهه اتجاهاً غامضاً إلى تجربة مطلقة بدلاً من أن يحدّد مشكلاته بعناية .

« هذا الطابع الجزئى على إطلاقه للتجربة الإنسانية هو تجريد للحالة غير المتكاملة نسبياً والتى تكون عليها التجربة مؤقتاً ، وينظر إلى هذا التجريد على أنه صفة ثابتة ، بالتغاضى عن أن التجربة تكون جزئية فحسب لأنها ستكون مرة أخرى كلاً ، وأن النظام الكامل والإشباع النهائى هما على هذا النحو أيضاً . إن الأمر لا يعدو أن يكون تركيزاً مجرداً لوظيفة تشكيل الكل من أجزاء وصياغة الشىء صياغة كاملة شاملة بحيث تزيل القلق وتبعث فى النفس لحظات من الرضى » .

« إن القلق لا يكون فى فراغ ، ولكن لِمَ يكون هذا النشاط فى ظرف يوصف فيه « كقلق لا ينتهى » وعدم رضى ؟

« وقد ينفر الكثيرون من إدخال النظريات النفسانية المادية ، ولا نقول شيئاً عن البيولوچية فى المناقشة المنطقية ، إننى لأعترف فى هذه النقطة أننى بمواجهة الأمر بصراحة لا أجد طريقة أخرى . ويبدو لى فى هذه النقطة أن الخوف من ما يردّى « الفينومينالِيين » جعل المنطق يهيم سنوات طويلة فى التيه ..

« وعلى التحديد لأن الفكرة حينئذ ، كخطة تظهر وتتكون كاستجابة لهذا القلق ، فإشباعها ينبغى أن يكون ملازماً لها . وما تكاد تنشأ الفكرة كغرض ، كخطة ، حتى تبدأ فى التطلّع إلى مذهب مطلق ، وتحاول أن تتجاهل أو تتخلى عن أسلافها الأدنى منها، وما يكاد يحدث هذا حتى تبدأ الصعوبات الخاصة بالإرضاء، وهى صعوبات تضيّق الخناق على كل طموح يتطلّع إلى أشياء غريبة عن قواه الموروثة ومعداته.

« وعلى التأكيد إننا لا نبحث عن الحقيقة الواقعة فى « سياق معنى مطلق للأفكار » وهو « موضوع للحب والأمل، الرغبة ، والإرادة ، للإيمان والعمل » ولكن ليس موضوعاً أبداً لإبداع حاضر » . إننا نجد بدقة بالأحرى فى الحب والأمل، والرغبة والإرادة ، والاعتقاد والعمل ، تلك الحقيقة الواقعية التى فيها ومن أجلها كان « للعالم كواقعة » و « للعالم كفكرة » وجود[1] » .

لقد كان مقال « ديوى » : « الشروط المنطقية لتناول علمى للأخلاقية » ، أقل جدلاً ضد المثالية المطلقة وأشد اهتماماً بتقويض الثنائية الكنطية بين أحكام الواقع وأحكام القيمة . وقد نمّى نظرية أن الأفكار أو الكليات يمكن أن تحل فى التجربة كخطط أو عادات للحكم بقرار ، وأن هذا الفهم الوظيفى لطبيعية الأفكار فى التجربة ، لا يعزّز فحسب الاتصال بين الفعل والحكم ، بل ويعزّز كذلك الاستمرار بين الحكم العلمى والحكم الأخلاقى . وهو يحيل بخاصةٍ على نظرية « بيرس » على أنها تصل « من خطوط مختلفة » إلى نفس النتائج .

« إن القضايا النوعية أو كليات العلم يمكن أن يكون لها مفعولها فقط من

(١) ص ٣٦٩ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٨٢ من :
John Dewy : Studies in Logical Theory (Chicago, 1903).

خلال وساطة العادات والميول الدافعة للشخص الذى يحكم . فليس لها منهج للعمل خاص بها .

«ولقد كان السيد «تشارلز ساندرز بيرس» بقدر ما أعلم أول من وجّه الانتباه إلى هذا المبدأ ، وأول من ألحّ على أهميته المنطقية الأساسية (أنظر ص ٤٣٥ — ٤٣٦ ، ٤٤٩ — ٥٦ جـ ٢ من Monist) وقد عرضه «بيرس» كمبدأ للاستمرار ، ففكرة ماضية لا يمكن أن تعمل إلا بقدر ما هى مستمرة نفسانياً مع ذلك الذى تؤدى عملها فيه . والفكرة العامة هى ببساطة إحساس حى منبسط ، والعادة هى تقرير لضرب نوعى من العمل لاستمرار نفسانى معين . ولقد وصلت إلى النتيجة الآنفة من خطوط مختلفة ، دون أن أقلل على أى نحو من سبق السيد « بيرس » فى تقريره ، أو ما فى هذا التقرير من طابع منطقى أعم ، إننى أشعر أن لبيانى شيئاً من القيمة من حيث هو تأكيد مستقل . . .

« إن جميع القضايا العملية النوعية ، وجميع بيانات القوانين ، وجميع المعادلات والصيغ ، هى على الدقة معيارية فى طابعها ، وشفيعها الوحيد للوجود ، والاختبار الوحيد لجدارتها ، هو قدرتها على تنظيم أوصاف الحالات الفردية . والرأى الذاهب إلى أنها سجلات مختزلة أو أوصاف مجردة ، يؤيد وجهة نظرى هذه دون أن يدحضها . فلم الاختزال ولم البيان غير الحقيقى ، إذا لم تكن تعمل عملاً أداتياً فى احتكاكاتها المباشرة بالواقع ؟

« و بقدر مايكون الحكم العلمى فعلاً ، فإن كل سبب أولى يختفى دون أن يخط خطاً بين منطق مادة العلوم المعروفة و بين مادة السلوك .

« ووجهة النظر التى نعرضها هنا ، هى بالطبع ، وجهة نظر برجماطية . ولست متأكداً ، مع ذلك ، من مضامين بعض أشكال البرجماطية . فهى أحياناً تبدو متضمنة أن بياناً عقلياً أو منطقياً يعد صحيحاً إلى حد ما ، ولكن تضع حدوداً

خارجية ، بحيث أنه فى بعض النقط الحرجة ، لابد من الاستنجاد باعتبارات من سياق لاعقلى أو سياق يتخطى حدود المنطق ، وهذا الاستنجاد هو مايعـــادل الاختيار و « النشاط » . وعلى ذلك فالعملى والمنطقى يقابل كل منهما الآخر . وأنا أحاول أن أؤيد موقفاً مضاداً لهذا تماماً . أعنى أن المنطقى شىء ملازم أو تعبير عضوى عن العملى ، ومن ثم فهو يحقق أساسه المنطقى وهـدفه المنطقى حين يؤدى وظيفته العملية . وليست لدى رغبة فى أن أبيّن أن مانسميه « علماً » نحدّده تحديداً عسفياً باعتبارات أخلاقية خارجية ، و بالتالى لا يستطيع العلم أن يقحم ذاته فى الدائرة الأخلاقية ، بل العـكس — أعنى لأن العلم هو ضرب من ضبط علاقاتنا الفاعلة مع عالم الأشياء المجربة ، فالتجربة الأخلاقية فى حاجة قصوى لهذا الضبط . وأنا أعنى « بالعملى » فقط تغيراً منضبطاً فى القيم المجربة » [1] .

و بعد ذلك شرع « ديوى » فى كتابه « دراسات فى النظرية المنطقية » فى تطبيق هذه النظرية الأداتية على نظرية الموضوعات المنطقية . وقد وضع حجته فى شكل نقد لمنطق « لتز » ، وذلك حتى يستطيع أن يجعل واضحاً كيف يمكن أن يتفق مع نقد المثاليين الموضوعيين لما أجراه « لوتز » من فصل أصيل بـين الفـكر وموضوعه ، دون أن يقع فى النتيجة التى انتهوا إليها وهى أنه يلزم أن يـكون الفـكر « مكوِّناً » للحقيقة الواقعية . و إذ بين أن الأفـكار ، والتجريدات أو الموضوعات المنطقية ، لها دور نوعى فى التجربة ، أعنى توضيح ألوان النشاط المضطربة ، أمـكنه أن يتجنب ثنائيه « لوتز » ، فى أن الفـكر يواجه الواقـع دون أن يؤيد النظرية المثالية وهى أن الواقع هو الفـكر . وقد كان هـذا يعنى « لديوى » وزملائه انطلاق نظرية المعرفة لا من أسر المثالية فقط ، بل ومن أسر الميتافيزيقا من أى نوع أيضاً . فقد كان لديهم علم الذكاء .

---

(١) John Dewey : Logical Conditions of a Scientific Treatment of Morality (Chicago, 1903) pp. 14, 14n., 13n., 10n.

ولو أن « وليم جيمس » عاش ليرى كتاب « چون ديوى » « المنطق : نظرية البحث » الذى نشر سنة ١٩٣٨ ، وفيه أتم تعبير عن النظرية التجريبية للمعرفة ، لارتأى فى هذا المجلد شيئاً قريباً على الأقل من ذلك العمل الخالد الذى لم يطل به العمر ليكتبه. إن منطق «ديوى» يجسّد كثيراً من تخصيصاته النوعية.

كتب « چيمس » يقول : « بودى أن أكتب وأنشر ، إذا استطعت ذلك ، كتاباً آخر خالداً ، أقل شعبية من كتاب البرجماطية ولكن أشدّ أصالة ؛ وإن كان يبدو أن هذا الأخير لم يفهمه أحد فهماً صائباً ، وفيه أعرض فلسفة وضعت ليستخدمها المهندسون ، والكهربائيون ، والأطباء ، بينما هى بحق من تحليل نظرى ، لوظيفة المعرفة ، أمتن وأدق مما أقدم عليه الفلاسفة السابقون » [١].

٢ — التجربة والطبيعة

بينما كان « وليم چيمس » منكباً على تشكيل علم النفس « كعلم طبيعى » ، كان يستبعد فى وعى المشكلات الميتافيزيقية ، وكان يستبعدها لا من ذهنه ، حيث استقرت ، وإنما من علم الذهن عنده . فقد قصد أن يكون قبل كل شىء تجريبياً بالمعنى المنهجى ، وقد كان يذكر لقارئى كتابه « أصول علم النفس » من وقت لآخر ، أنه يؤجل بعض المشكلات التى لا يمكن الفصل فيها بالدليل التجريبى ، إلى «آخر الكتاب» ، ولكنه حين وصل إلى الكتاب وكتب فصله الميتافيزيقى الأخير « الحقائق والمعلولات الضرورية للتجربة » لم يكن فى وسعه أن ينظر فى جميع المشكلات المؤجلة . وأقصى ما كان فى وسعه أن يفعل ، هو أن يصوغ الشكل الذى يجب أن تصاغ فيه المشكلات الناشئة فى التجربة ، حتى يجعل منها مشكلات حول الواقعة الطبيعية . وقد صاغ هذه المشكلة الفلسفية على النحو التالى :

---

(١) Perry, op. cit., 11, 468.

« نحن نميز... بين السياق التجريبي للأشياء و بين سياقها العقلى بالمقارنة ، ونحاول قدر ما فى الإمكان ، أن نترجم الأول إلى الأخير ، من حيث أنه أكثرهما تجانساً مع عقلنا ...

« وأى تحويل للأشياء إلى حدود تجرى بينها مثل هذه العلاقات المصنّفة بمقرراتها البعيدة غير المباشرة ، هو طريقة لوضع الأشياء فى مخطط أكثر معقولية.

« فهنالك على ذلك قدر كبير من الحقائق الأوّلية أو الضرورية ضرورة حدسية. وكقاعدة ليس هنالك إلا حقائق للمقارنة فقط ، وهى فى المقام الأول تعبر عن علاقات بين حدود عقلية فقط . ومع ذلك فالطبيعة تعمل وكأنما بعض وقائعها معادل لهذه الحدود العقلية . و بقدر ما تفعل الطبيعة ذلك يمكننا أن نضع قضايا أولية تختص بالواقعة الطبيعية . إن هدف العلم والفلسفة معاً هو أن يجعلا الحدود القابلة للتعادل أكثر عدداً . ولقد كان من الأسهل أن تكون أشياء الطبيعة معادلة للحدود العقلية للسياق الآلى ، منها للحدود العقلية للسياق العاطفى .

« وأوسع مسلمة فى المذهب العقلى هى أن العالم يفهم فهماً عقلياً فى جميع أركانه طبقاً لنظام فكرى ما ، والحرب بين الفلسفات تجرى حول هذه النقطة من الاعتقاد »(١) .

لقد أعد « چيمس » العُدّة بذلك « ليدخل حرب الفلسفات »» بمحاولة بناء « نظام فكرى» ، أكثر شمولاً من النظام الآلى . وأقل صلابة من نظام مذهب المؤلهّة المطلق . هذا النظام يمكن له أن يدعوه «التجريبية الأصلية» ، وقد لا يكون منهجاً ، و إنما هو تفسير للطبيعة على أنها « متعادلة مع الحدود العقلية » .

ومن أجل توضيح المشكلات الميتافيزيقية غير التجريبية ، احتال «چيمس»

---

(١) William James : The Principles of Psychology (N. Y. 1890) 11, 676, 677.

بالبرجماطية وقد كان يقصد بها تفسير المناقشة الفلسفية وتوضيحها . ولسوء الحظ حدث العكس ، فأصبحت البرجماطية ركناً جديداً من أركان الخصومة ، ومخططاً لتبرير الاعتقادات التى لا يمكن إثبات صحتها . وفى معمعة الاضطراب والغموض الذى اكتنف معركة المناهج ، بذل « چيمس » مايستطيع ليمضى قدماً بنظامه الفلسفى .

وقد كان ثمة عقبة أشد خطورة من البرجماطية ، وهى مشكلة طبيعة الشعور التى أزعجت «چيمس» كما أزعجت معاصريه، والتى لم يصل أبداً إلى حل لها يرضى عنه. وقد حلل تحليلاً ملائماً وظيفة الشعور، فالشعور هو «مقاتل من أجل غايات»، أو على الأقل « يبدو كذلك » ولكن وجود الشعور ماذا عساه أن يكون ؟ إن وصفه لمعركته مع هذه المشكلة يكشف لنا إلى أى حد من الصعب أن يكون الإنسان تجريبياً أصيلاً . ولقد نجح فى وصف الشعور بأنه «تيار» كشىء مستمر، ترتبط أجزاؤه فيما بينها ارتباطاً عضوياً ، ومن المتوقع بعد هذا منه أن يؤدى وظيفته « كعضو » . ولكنه حين حاول أن يجعل هذا النشاط العقلى المتحد صالحاً لعالم مادى ، عناصره ذرّية وعلاقاته خارجية ، رأى أن مهمته مهمة ميئوس منها .

« الوقائع الوحيدة طبقاً لمبادىء فلسفة الأجسام أو الفلسفة الآليــة ، هى الجزيئات المنفصلة ، أو على الأكثر الخلايا . وتجمعها فى « مخ » وهم من الأوهام فى أحاديث العامة . مثل هذا الوهم لا يمكن أن يكون من الزاوية الموضوعية بمثابة نسخة مطابقة لأية حالة نفسية أيًّا كانت . فواقعة مادية خالصة هى وحدها التى يمكن أن تنهض بهذا الدور . ولكن الواقعة الجزئية هى الواقعة المادية الوحيدة الخالصة — ويترتب على ذلك أنه يبدو أننا ، إذا كان علينا أن نحصل على قانون نفسانى، مادى مبدئى أن نرتد إلى وراء، إلى شىء من قبيل نظرية خامة

الذهن ، إذ أن الواقعة الجزئية ، من حيث هى عنصر من عناصر « المخ » ، ستبدو بالطبع مطابقة لا لمجموع الأفكار ، بل لعناصر الفكر .

« فماذا نفعل ؟ قد يجد الكثيرون النجدة عند هذه النقطة فى إطراء غموض المغلق ، وماتشعر أننا مدينون به لمثل هذا المبدأ الذى يضع حداً لحيرتنا . وقد يبتهج آخرون بأن وجهة نظر التناهى والانفصال فى الأشياء التى بدأنا بها قد نمت فى النهاية نقائضها ، وأوشكت أن تقودنا جدَلِيًّا إلى شىء من « التأليف الأعلى » تكفّ عنده المتناقضات عن المضايقة ويستريح المنطق ، قد يكون هذا نقصاً تكوينياً . ولكننى لا يهدأ بالى لمثل هذه الحيل التى تتباهى بهزيمة الفكر المجرد . فإنها لا تعدو كونها مخدراً روحياً . فمن الأفضل للإنسان أن يعيش على الجانب المهلهل ، وأن يتشبث إلى الأبد بما لديه من وقائع محفوظة ![1]

« وبقدر ما استطعت من إخلاص وصبر كافحت مع المشكلة سنوات ، وقد ملأت مئات الأوراق بملاحظات ومذكرات ومناقشات مع نفسى عن الصعوبة : كيف يمكن لعدد كبير من ألوان الشعور أن تكون فى نفس الوقت شعوراً واحداً ؟ وكيف يمكن لواقعة واحدة بالذات أن تمارس بطرائق مختلفة ؟ وكان الكفاح بلا جدوى ، فقد وجدت نفسى فى طريق مسدود . وقد رأيت أنه يلزم لى إما أن أسلّم راضياً « بعلم نفس بدون نفس » تدفعنى إليه تربيتى السيكولوجية والكنطية — يجب باختصار أن أعيد العملاء الروحيين المتميزين ليعرفوا الحالات العقلية مفردة حيناً ومجتمعة حيناً ، وبكلمة أن أعود إلى المدرسية والحس المشترك — أو يجب على أن أعترف بإنصاف بأن حل المشكلة مستحيل ، وحينئذ إما أن أتخلى عن منطقى الفكرى ، منطق الهوية ، وأوثر شكلاً أعلى

(١) نفس المصدر : I, 178—179

أو أدنى من العقلية أو أخيراً أن أواجه الحقيقة الواقعة ألا وهى أن الحياة لا معقولة ...

« ومن جانبى وجدت نفسى فى نهاية الأمر مضطراً أن أتخلّى عن المنطق ، تخلّياً عادلاً منصفاً إلى غير رجعة . فللمنطق فائدة لا تنعدم فى الحياة الإنسانية ، ولكن هذه الفائدة لا تجعلنا نتعرف نظرياً على الطبيعة الجوهرية للحقيقة . . .

« ولا ينبغى لى أن أتحرر الآن ، وأن أجعل المنطق بقلب خلىٍّ أمراً ثانوياً ، أو ألقى به بعيداً عن مناطق الفلسفة الأعمق ، ليأخذ مكانه الصحيح الأهل للاحترام فى عالم الحياة الإنسانية العملية البسيطة ، لو لم يؤثر فىّ كاتب فرنسى شاب بالنسبة لى وظريف جداً هو الأستاذ « هنرى برجسون » ، فقراءة مؤلفاته جعلتنى جريئاً . . .

« إن الصعوبة العقلية الخاصة التى جعلت فكرى فترة طويلة بين شِقّى الرحى كانت هى استحالة فهم كيف يمكن « لتجربتك » و « تجربتى » اللتين من حيث هما كذلك يُعرفان على أن إحداهما لا تشعر بالأخرى . . . أقول كيف يمكن لهما مع ذلك أن يكونا فى وقت واحد أعضاء فى تجربة العالم التى تُعرف بوضوح على أن كل أجزائها يشعر كل جزء منها بالآخر ، ومعروف كل منها للآخر »[1] .

إن ما جعل مأزق « چيمس » معدوم الأمل هو أنه فى العشرين عاماً التى تقع بين كتابه عن علم النفس ، وكتابه عالم متعدد ، تخلّى عن الافتراض الذى كان حين أصدر كتابه « علم النفس » ، « الافتراض الجوهرى لكل مدرسة فلسفية »، وهو أن الشعور سياق من الوجود متميز ، وآثر نظرية للشعور قائمة على

(١) ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ — ٢٠٨ ، ٢١٢ ، ٢١٤ ، ٢٢١ من :
William James : A Pluralistic Universe (N. Y. 1908).

العلاقات . وثمة دلائل على أنه حتى فى كتابه « علم النفس » كانت لديه شكوكه بصدد هذا الافتراض الأرثوذكسى ، وأنه رأى إمكانية الإفلات من مأزق التوازى « بباب خلفى » غير مصطلح عليه ، وهو إنـكار أن نعطى الوجود كلاً منهما فلسفة بالنسبة للآخر ، ولـكنه لم يكن يستطيع أن يقرر أىّ الاثنين هو الأول . ففى كتابه « علم النفس » كان يناوب بين الفهم الوظيفى البيولوچى و بين الفهم الاستيطانى « تيار الشعور » ، قد كانا كلاهما تجريبيين ولـكنهما كانا متسقين ومتوافقين فقط بقدر ما كان « چيمس » مستبعداً « الاتجاهات الفلسفية » ، مدّعياً أنه يلتزم بعـــلم وضعى طبيعى . وكل قارىء كان يعلم ، و « چيمس » أيضاً كان يعلم خيراً من قرائه ، أنه سيضطر إن آجلاً أو عاجلاً إلى أن يتخذ موقفاً من المسألة الميتافيزيقية .

وجاء القرار سنة ١٩٠٤ ، مع نشر مقاله « هل يوجد الشعور ؟ » . وهو المقال الذى يؤّلف الفصل الأول من « مباحث فى التجريبية الأصيلة » . هنا أيضاً يقص « چيمس » قصته : [١]

« لقد كان علىّ أن أعمل تماماً خارج خطوط علم النفس ، كما تبين ذلك بعض المقالات التى أرسلتها إليك أخيراً ، فقد شغفت بمذهب فلسفى « التجريبية الأصيلة » الذى كان يتشكل فى ذهنى ، وفى الواقع أننى أشد شغفاً به من شغفى بأى شىء آخر .

« فمنذ عشرين سنة خلت فقدت ثقتى فى « الشعور » كـكيان قائم بذاته ، ومنذ سبع أو ثمانى سنوات مضت أوحيت لتلاميذى بأنه غير موجود ، وحاولت أن أزوّدهم بمعادله البرجماطى فى حقائق التجربة . ويبدو لى أنه قد آن الأوان لنبذه نبذاً صريحاً كلياً .

---

(١) Ralph Barton Perry : The Thought and Character of William James (Boston, 1935), 11, 387.

« إن إنكار أن « الشعور » موجود دفعة واحـدة يبدو مناقضاً فى ظاهره — ذلك لأننا لا يمكن أن ننكر أن « الأفكار » موجودة — حتى إننى أخشى أن بعض القراء لن يتابعونى بعد ذلك ، فلأشرح إذن فوراً أننى أعنى فقط أننى أنكر أن الـكلمة تدل على كيان ذاتى ، ولـكننى ألح بشدة على أنها تدل على وظيفة ...

إن التجريبى لـكى يكون أصيلاً يلزم ألا يسمح فى منشآته بأى عنصر لايجرب تجربة مباشرة . كما لايستبعد منها أى عنصر يجرب تجربة مباشرة . ففى نظر فلسفة كهـــذه ، العلاقات المرتبطة بالتجارب يلزم أن تـكون هى أنفسها علاقات مجرّبة ، وأى نوع من العلاقة مجرب ، يلزم أن يعتبر « حقيقياً » مثل أى شىء آخر فى المذهب ..

« والآن ، إن التجريبية العادية قد أظهرت دائماً ، رغم أن العلاقات الجامعة والفاصلة تتمثل على أنها أجزاء من درجة واحدة فى التجربة ، أقول أظهرت دائماً ميلاً إلى الإغضاء عن روابط الأشياء ، والإلحاح للغاية على انفصالاتها . . .

« إن الاستمرار هنا هو ضرب محدد للتجربة ، مثله مثل تجربة الإنقطاع التى وجدت من المستحيل أن أتجنبها عندما أسعى للانتقال من تجربتى الخاصة لتجربة أى واحد منكم . فى هذه الحالة الأخيرة على أن أذهب وأعود ، وأن أمضى من شىء عشته إلى شىء تصورته فقط ، والإنقطاع مجرب بالفعل[1] » .

إن ما فعله « جيمس » ، هو أنه بسط نظريته السيكولوچية فى الاستمرار فى الشعور إلى نظرية ميتافيزيقية للاستمرار فى الوجود ، بين الأشياء والأفـكار .

---

(١) ص ٣ ، ٤٢ ، ٤٢ — ٤٣ ، ٤٩ من :
W. James : Essays in Radical Empiricism (N. Y. 1912).

وقد تصور العالم المشترك الذى نوجد فيه كأشياء ومفكرين معاً . « كعالم من تجربة خالصة » ، عالم تجربة هى فى عين الوقت ، ليست تجربة أحد بالمرة . وقد استعان بالحجة البرجماطية فى الدفاع عن مثل هذه المسلمة عن تجربة « حيادية » .

« إن موضوعاتكم هى مرة بعد أخرى مثل موضوعاتى . فإذا سألتكم أين يكون موضوع خاص بكم ، قاعتنا التذكارية القديمة مثلاً ، فإنكم تشيرون إلى قاعتى التذكارية بيدكم التى أراها . و إذا عدلتم موضوعاً فى عالمكم أو أطفأتم شمعة مثلاً فى حضورى فإن شمعتى تنطفىء بالتبع . فإننى حين أعدل موضوعاتى أشعر بوجودكم . فإذا لم تصطدم موضوعاتكم مع موضوعاتى ، و إذا لم تكن فى نفس المكان الذى تكون فيه موضوعاتى ، فإنها لا بد أن تكون فى مكان ما آخر ، ولكن ليس هنالك مكان آخر يمكن أن يعيّن لها ومن ثم فمكانها يجب أن يكون ما يبدو عليه ، نفس المكان .

فأذهاننا تلتقى عملياً فى عالم موضوعات تشترك كلها فيها»[1] .

ولو كانت التجريبية الأصلية مجرد حس مشترك ، نظرة واقعية وهى « أن أذهاننا تلتقى فى عالم موضوعات » لما كان هنالك فيها كميتافيزيقا إلا قدر من الجدّة أقل مما هو فى المنهج البرجماطى ، الذى تدافع به عن نفسها . ولكن فى نظر « جيمس » لا يمكن تجربة الذهن تجربة مباشرة إلا إذا أحسسنا به ، إن عالم الإحساس هو النهائى لتجريبيته ، وحتى بعد ما تخلى عن اعتقاده فى وجود الشعور ، شدّد على إحساسات النشاط والجهد ، والعلاقة . وقد شدّد على مجال التجربة الانفعالية ، لأن الطبيعيين جروا على استبعادها من العالم الموضوعى ، ولأنه وافق « رويس » على أنه من الممكن توحيد التجربة فى « عالم التقدير » بطريقة مباشرة أكثر من توحيدها فى « عالم الوصف » .

---

(١) نفس المصدر ص ٧٩ .

« إن العالم هو على التأكيد العالم كله ، مشتملاً على رد فعلنا العقلى . فالعالم بدون رد الفعل هذا يكون تجريداً ، نافعاً لبعض الأغراض ، ولكنه قابل دائماً للتغليف . فالمذهب الطبيعى الخالص قابل على التأكيد لأن يكون مغلفاً بتحديدات غائية أو تقديرية أوسع . ومعظم الناس يحاولون ذلك ليحاصروه . وأنت تتحدث كما لو كانت مثل هذه المحاولات من وجهة نظر الحقيقة مقضياً عليها سلفاً . ولكنا نحن البرجماطيين لا نبررّها فحسب ، ولكننا نقول أيضاً إن تكوين عالم الحقيقة الطبيعية ذاتها ، يمكن فقط أن يفهم بأن نضعه على خط واحد مع الحقيقة التقديرية »[1].

وهو الآن قد رأى الإمكانية السيكولوجية « للقاء الأذهان » بمعنى « مزج » الشعور أو صب التجربة الشخصية فى « بحر الشعور » . لقد كان دائماً يأخذ الميل إلى النزعة النفسانية مأخذ الجد ، وهو الآن يخشى أنه قد يُدفع دَفعاً إلى واحدية نفسية تفقد فيها الفردية فقداناً تاماً مثلها مثل فقدانها فى « التجربة المطلقة » عند المثاليين أو محيط النيرفانا . فكيف كان يمكنه أن يدافع عن « عالمه المتعدد » وعن المذهب الفردى ، لو أجاز « مزج » الأذهان ؟ هل كانت ميتافيزيقا الاستمرار عنده تعرض للخطر فلسفته الأخلاقية اللاحتمية ؟

« لقد ظننت مرة أن المطلق ليس موجوداً مستحيلاً . فالوقائع العقلية تؤدى وظيفتها على انفراد ومعاً فى آن واحد ، ونحن الأذهان المتناهية يمكن أن يشعر كل منا بالآخر معاً وفى آن واحد فى ذكاء فوق الذكاء الإنسانى » . إنها لا تعدو أن تكون مطالب مبالغاً فيها لضرورة مفروضة من جانب المطلق ، وهو ما ينكره المنطق الأولى . فالمطلق يستحق أن ننصت إليه بصبر كفرض يتوخى أن يجعل نفسه محتملاً على أسس تمثيلية واستقرائية ..

---

(١) Perry, op. cit., II, 476.

« و بالرغم من احتقار المذهب العقلى للجزئى ، والشخصى ، وغير الصحيح ، فإن غرض البيّنة كلها التى معنا يبدو لى أنه يدفعنا بقوة شديدة نحو الاعتقاد فى شكل ما من حياة فوق الإنسانية ، التى يمكن أن نشعر بها جميعاً وإن تكن مجهولة لنا . فيمكن أن نكون فى العالم كما تكون الكلاب والقطط فى مكتباتنا، ترى الكتب وتسمع الحديث ، ولكن ليس لديها على الإطلاق أية بادرة من معنى »[(١)].

لقد راح «وليم چيمس» يتكهن على هذا النحو حتى النهاية، وقد لطّف تجريبيته خياله الرائع ، واحتماله إلى أقصى حد . وكل شيء ممكن منطقياً بدا له كأنه نداء إليه كاقتراح جديد بأن يؤخذ مأخذ الجد ، لقد كان ذهنه أكثر من تجربته هو الذى جعل عالمه مفتوحاً .

لقد أخذت ميتافيزيقا « بيرس »التجريبية عن الاستمرار اتجاهاً مختلفاً عن اتجاه «چيمس»، فلم يكن مذهبه الفلسفى تفسيراً ميتا–سيكولوچيا للتجربة، ولكنه بالأحرى خريطة للتجربة تعد خطوة تمهيدية للبحث العلمى . لقد كان هذا بديله للقياس الترنسندنتالى للمقولات . وقد دعاه فينومينولوچيا أو فانيروسكوبيا . فالظاهرة أو الفانيرون هى فى استخدام « بيرس » أى موضوع من موضوعات الذهن بصرف النظر عن حقيقته . وملاحظة معظم السّمات العامة للتجربة ضد نظام تفرضه علينا التجربة ذاتها ، ذلك لأننا مضطرون بالوقائع أن نعيد بناء عالم المخيلة بغية توقع الاضطرابات فى المستقبل وضبطها .

« نحن نعيش فى عالمين ، عالم واقع وعالم مخيلة . وكل منا قد اعتاد أن يظن أنه هو خالق عالم مخيلته ، وأن ما عليه إلا أن يصدر أمره ، حتى يوجد الشيء

(١) James : Essays in Radical Empiricism: a Pluralistic Universe II, 292, 293, 309.

دون مقاومة ودون جهد ، ومع بعد هذا بعداً كبيراً عن الحقيقة إلى الحد الذى لا أشك فيه فى أن أعظم جانب من جهد القارىء يبذل فى عالم المخيلة ، ومع ذلك فهو أقرب إلى الحقيقة بالنظرة التقريبية . لهذا السبب ندعو عالم المخيلة العالم الباطنى ، وعالم الواقع العالم الخارجى . وفى هذا النوع الأخير نحن أسياد ، كل منا سيد لعضلاته التى هى طوع إرادته وليس أكثر من ذلك . بيد أن الإنسان خبيث ، فهو يحتال ليجعل ذلك أكثر مما يحتاج إليه . و بعد ذلك يدافع عن نفسه من زوايا الواقع الشاق ، وذلك بأن يرتدى رداء الرضى والاعتياد . ولو لم يكن هنالك ذلك الرداء ، لكان الإنسان من حين لآخر يجد عالمه الباطنى قد اضطرب اضطراباً شديداً وأصبحت أوامره عدماً نتيجة لأفكار وحشية متداخلة تنبثق من الداخل . وأنا أدعو مثل هذا التعديل القوى لطرائقنا فى التفكير ، نفوذ عالم الواقع أو التجربة . ولكنه يصلح رداء بأن يحدس ما يمكن أن تكون عليه هذه الطرق الفرعية الباطنية و يستبعد بعناية من عالمه الباطنى كل فكرة تتعرض للاضطراب . و بدلاً من أن ينتظر التجربة أن تأتى مع الزمن ، يثيرها حين لا تستطيع أن تضر و بالتالى يغير حكومة عالمه الباطنى»(١) .

إن الفينومينولوجيا هى أول جزء من أجزاء ثلاثة للفلسفة ، وهى مرتبطة بالعلوم بمقتضى المخطط التالى :

أولاً — العلم النظرى .

١ — البحث (علوم الملاحظة) .

(ا) الرياضيات (ملاحظة موضوعات خيالية)

---

(١) Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds), Collected Papers of Charles S. Peirce (Cambridge, 1921—35) I, 321.

(ب) الفلسفة (ملاحظة المجال المشترك أعنى ملاحظة عادية ، لا تتطلب أية أجهزة خاصة ، أو وسائل فنية معينة) .

١ — الملاحظة الضرورية (التجربة الكلية)

(ا) الفينومينولوچيا

(ب) العلوم المعيارية (المنطق ، الأخلاق ، علم الجمال)

(حـ) الميتافيزيقا (سماها القدامى « الطبيعيات » ، العلم الطبيعى فى المجال المشترك) .

٢ — « الحقائق التى لها أهمية حيوية ، والمذهب المحافظ العاطفى » « كل كلام معقول عن الموضوعات التى لها أهمية حيوية يجب أن يكون كلاماً عاماً ، وكل استدلال منها غير سليم ، وكل دراسة لها فهى دراسة ضيقة وذاتية » .

٢ — عرض ناقد .

٣ — العلم العملى .

« البداجوچيا ، وصهر الذهب ، والإتيكيت ، والأحلام ، ومبادىء الحساب ، وفن إصلاح الساعات والملاحة .. إلخ ، وإننى لأعترف أننى أقع فى حيرة إزاء هذه الجمهرة المضطربة .

و « بالملاحظة فى المجال المشترك » لأشد الجوانب كلية فى التجربة الكلية نكتشف ثلاث مقولات : الكيفية ، الواقع ، والفكر التى سماها « بيرس » من أجل اتساق العرض : الأولى والثانية والثالثة .

ومع أن نظرية « بيرس » فى المقولات يمكن أن نعود بها إلى سنة ١٨٦٠ حين ميّز فى الرياضيات بين الأيقونات ، والأسس ، والرموز ، وإلى سنة ١٨٦٧

حين صنّف « الخصائص » إلى « كيفيات ، وعلاقات وتمثّلات »[1] ، وقد بدأ فينومينولوچيته المنهجية حوالى سنة ١٨٩٠ ، حين كتب مسودّة كتاب بعنوان «تخمين عن اللغز» ، وقد لاحظ فى بداية هذه المسودّة ما يلى : « وهذا الكتاب ، إذا هُيّىء له أن يكتب ، وسيكتب قريباً إذا كنت فى حالة تتيح لى ذلك ، سيكون أحد مواليد الساعة[2] . هذه المسودّة الأولى يمكن أن توصف جيداً ، إذا واصلنا استعارته هو نفسها ، ككلام مبرحة ، ففيه استغرق فى كثير من التأملات الخالصة ، مطابقاً مقولاته الثلاث على جميع أنواع الموضوعات من القياس إلى البروتو بلازم . ولكنه خلال التسعينيات طور نظريته تطويراً منهجياً أكثر من حيث ارتباطها بمنطق الرياضيات . وفى سنة ١٩٠٢ غدت الفينومينولوچيا جزءاً مقصدراً لمنطقه الدقيق . وفى سنة ١٩٠٣ انخرطت فى سلك « محاضراته عن البرجماطية »[3] .

وفانيروسكوبيا « بيرس » لا ينبغى أن تفهم على أنها هى نفسها ما يسمى الآن بالفينومينولوچيا . فهى ليست الفينومينولوچيا لأى موضوع خاص ، وأقل من ذلك كله أن تكون فينومينولوچيا الظواهر . فهى ليست « تقرير ما يظهر » ، وإنما « دراسة ما يبدو » ، فهى تحليل وليست تأييداً لواقع أو مجرد وصف للمعطى . وهى تشبه مذاهب الفينومينولوچيا الأخرى فى أنها لا تتضمن نظرية للحقيقة . وعندما أنضج « بيرس » النظرية ميّز بين التحليل الصورى الخالص للظواهر و بين

---

(١) نفس المصدر ١ ، ٢٤٣ — ٦٧٧ .

(٢) نفس المصدر ١ ، ٥٦٠ — ٥٦٧ يروى « بيرس » كيف أن أباه — عالم الرياضة — قد هداه فى شبابه إلى دراسة نظرية « كنط » فى المقولات . وكيف أنه قد وصل إلى النتيجة التالية ، وهى أن « كنط » كان على حق فى زعمه بأن لمقولات الفكر ضرباً من الاعتماد على المنطق الصورى ، وكيف أنه سلك من خلال دراسة « أرسطو » و « دنز سكوت » إلى الواقعية المنطقية والميتافيزيقية . وقد نشر مقاله « قائمة جديدة للمقولات » فى أعمال الأكاديمية الأمريكية للفنون والآداب والعلوم لسنة ١٨٦٧ . وفى سنة ١٨٩٣ استقر عزمه على أن يجعل هذا المقال الفصل الأول من كتابه « المنطق الكبير » .

(٣) نفس المصدر ١ ، ١٨١ ، وانظر ما قبله (ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من النص الأصلى) .

تحليلها المادى . فالبنيات الصورية الجذرية ، هى المونادو ، والدياد والبولياد . ولكن جميع « البولياد » يمكن أن تحلل إلى « ترياد » مركبة . فالموناد أفراد ، والدياد : القطبان المتقابلان ، والترياد : المساحة الشاملة . مثلاً لو حاولنا أن نمثل لذلك بصورة رياضية لم يستخدمها « بيرس » ، فأمامنا ثلاثة نقط أ ، ب ، جـ كل نقطة تمثل من هذه النقط « موناد » ، والنقط التى فى نهاية الخطوط أب ، جـ ، أجـ مأخوذة كأزواج هى « دياد » ، ومساحة المثلث أ ب جـ « ترياد » . وحين تفسر هذه التمييزات المنصبة على البنية والتى تقبل التطبيق تطبيقاً كلياً على أية ظاهرة ، أقول حين تفسر « كعناصر » مادية لأية ظاهرة ، فإنها تخضع للتمييزات الميتافيزيقية الجذرية عن الكيفية ، والواقع والقانون . فالإحساسات مثلاً هى فى تفردها الكيفى أفراد . وليست أحداثاً أو وقائع ، وهى من حيث هى كذلك لا زمان لها ، قابلة للتكرار . وهى «لا تعدو أن تكون احتمالات ليس من الضرورى تحققها» . وهى ليست عامة منطقياً ، بل وليست لذات ولا آلاماً ، فهى مجرد أشباه وجود لا وقع لها . « فمجرد الاحتمال قد يمضى دون تحقق فعلى بالمرة» ، فالوقائع والأحداث ، والوجودات هى مع ذلك ، دياد ، أزواج قطبية ، تتضمن الصراع ، والتوتر والإرادة . وعلى هذا ، يمكننا أن نميّز تمييزاً ميتافيزيقياً بين ثلاثة أنماط جذرية الوجود : الإمكان ، الوجود ، العموم .

ويوحى «بيرس» بين حين وآخر بأن المقولات يخرج الواحد منها من الآخر وبذلك يحاول أن يربط فينومينولوجيته بنظريته فى التطور .

« حين أقول إن اللاشىء يتألف من إمكان « الموناد » ، والوحدة تتألف من إمكان « الدياد » وهلم دواليك ، فلمثل هذه الأحكام نبرة هيجلية . ولا شك فى أنها باطنياً من تلك الطبيعة . وأنا أتبع سياق التطور فى مثل هذه العبارات ، فمن

(١) نفس المصدر ١ ، ٣٠٤ .

الإمكان ينبعث الواقع الراهن . وكذلك يفعل « هيجل » ، فهو يصل إلى كل مقولة من المقولة الأخيرة السابقة لها ويكاد يقول « التالى ! » . ولئن كان عمل « هيجل » هنا هو أنه يجعل التالى يأتى ثم يقر به حين يظهر ، عملاً هاماً فيما يبدو ، فإنه مع ذلك حديث فى التفاصيل إذا قورن بما أنهض به ، فأنا أنفق أحياناً مع المثالى العظيم ، وأبتعد أحياناً أخرى عن خطواته - ذلك لأن منهجى ينتج من فحص أشد تأنياً للنظرية الصحيحة للمنطق (وهى النظرية التى كان عصر «هيجل» وبخاصة بلاده وعلى الأخص هو نفسه ضعافاً فيها) وبالتالى ، فالمنهجى صورة أوسع ، وهو قابل على التعدّد بحيث يتكيف مع شكل التصور الأصلى . ولم يئن الأوان بعد لصياغته . إننى أطبقه ، وللقارىء أن يتبعه راضياً إذا شاء »[1] .

هذه الفقرة يمكن تأويلها على أنها محاولة نصف جادة للتفوق على فينومينولوجية هيجل . فقد لعب « بيرس » بحسه المرح حتى نهاية حياته بمقولاته وكانت هذه المقولات لعبته الرائعة . ولقد كان على الأصح له أن يتبع الفينومينولوجيا اتباعا تأملياً فى تطبيقاتها الممكنة، أفضل من أن يحاول أن يجعل من رحلاته العديدة فى التيه الميتافيزيقى طريقاً مستقيماً ميسوراً لنظرية . لقد كان « بيرس » مولعاً « بقيادة المبادىء » ولكن يبدو أنه لا يبالى بالاتجاهات التى يقوده فيها .

وثمة « ذهن عال » آخر بين ميتافيزيقيي التجريبية الأصيلة هو « جورج ه. ميد » كان قبل كل شيء عالم نفس اجتماعى[2] . وقد تعلم أن يتصور الذهن لا فى حدود شعور فردى ، ولكن فى حدود الأعمال الاجتماعية . وقد كان من اليسير أن يميل إلى اتباع المثاليين مثل « رويس » (أستاذه) فيما دعاه « المهمة

---

(١) نفس المصدر ١ ، ٤٥٣ .

(٢) ارجع إلى ما عرضناه فيما قبل من علم النفس عنده ص ٢١٨ — ٢٢٠ (من النص الأصلى) .

العظيمة التى تتلخص فى نقل الحقيقة كلها إلى صميم التجربة » ، وأن يبنى نظرية للحقيقة مؤسسة على بنْية جماعة مطلقة . ولكنه فعل الضد ، فقد فسر نشأة الجماعات والأذهان كمثل واحد لعملية أعم للنشأة الطبيعية . فالتجربة والحقيقة يجب تبعاً له أن يُفهما كوجودات و « أن توجد » يعنى أن يكون الشىء فى حاضر زمنى وأن يكون له ماضٍ ، ومستقبل . فالحاضر الزمنى هو شكل نهائى و بؤرة للوجود ، و « العالم هو عالم أحداث » . إن توالى حدوث الأشياء الجديدة والمساهمة فى الأحداث الطبيعية وتتابع المنظورات والوجود الضعيف لكل ما هو فى سبيل التكوّن، هذا هو المقصود . فمثل هذه الأمور الحاضرة المتتابعة لا مكان لها فى أى نظام أزلى للطبيعة . فالطبيعة ككل غير معقولة ، والحاضر الأزلى هو تناقض فى الألفاظ ، وموضوعية الوجود والمعرفة يجب من ثم أن توجد هنا والآن فى العلاقات المتبادلة بين المنظورات، وفى نسبتها . ولما لم تكن التجربة مطلقة ولا ذاتية ، فإنها يمكن أن تكون موضوعية بمعنى أن الموضوعية تفهم فى نظرية النسبية . فهى موضوعية علاقات وموضوعية سيّالة وعضوية وزمنية .

والحقيقة تبعاً « لميد » هى تجمع منظورات زمانية أو « حالات » زمانية ، كل حالة هى أخيرة مثل أية حالة أخرى ، وكل حالة تعرف فى حدود جدّة ما أو « واقعة منفردة » تتطلب تكويناً من جديد للمنظورات الموروثة قبل أن تنخرط فى سلك نظام موضوعى . وكل حالة أو كل حاضر له ماضيه الذى ، وإن كان لا مشاحة فى أنه موجود ، إلا أنه يعاد تأويله وتفسيره بصفة مستمرة . وكل حاضر له أيضاً مستقبله ، الذى يحاول الحاضر توقعه . ولكن حين يوجد يجلب معه أحداثاً جديدة ، ومنظورات جديدة ، ومن ثم يخلق أحوالاً جديدة . وعلى ذلك فالحياة لا تعدو أن تكون حالة بعد أخرى، وحالة — وهذا أسوأ — فى أخرى . وأية حادثة تتعقد من حيث ارتباطها بمنظورات عديدة . وحينما تمثل الأحداث ،

وتشارك فى نشاط سلسلة من « الحاضر » تنبثق إمكانية الجماعة والتجربة .
وجماعات التجربة لها بعدان أوليان : البعد الزمنى وهو عقلى ، من حيث هو استعراض للماضى من وجهة نظر المستقبل ، والبعد المكانى أو بعد « المسافة » وهو « ساحة » الممارسة . و بإعادة بناء الماضى و باستقبال الأشياء البعيدة فى أفعال كائن عضوى ، نخلق ميكانيزم المنظورات المتعددة الذى يجعل من الممكن لحاضر واحد أن يرى ذاته كما يراه الآخرون ، ومن ثم يصل إلى المعرفة الذاتية .
و بمثل هذا التزايد فى قطر الممارسة « اليدوية » تتحول العمليات الطبيعية تحولاً له مغزاه ، فتصبح الحركات ردود فعل رمزية ، وتصبح الكتل بيئات اجتماعية ، والأفراد ذوات ، ومن ثم ، فنشأة التجربة الفكرية بين العمليات الطبيعية هى ذاتها حادثة ، تغير « حالة » طبيعية تغييراً ضخماً ، ولكنها لا تهدم أبداً هدماً تاماً طابعها الزمنى والاتفاقى .

« إن العالم هو جزء من كل ، هو إجابة على تكوين الاستجابة مع الإشارة إلى فعل ممكن . والموضوع المتحرك فى هذا المجال ، إذا كان موضوع انتباه ، يدخل موقف تكيف. ومع كل تغيير فى وضع الموضوع يفترض أن يكون هنالك تجديد شامل فى المنظر كله . ودرجة التجديد مرهونة بنطاق الاستجابات المفروضة التى يفضى إليها الموضوع المتحرك . نحن نعيش فى عالم يتغير ماضيه مع كل تغير فى تفسيرنا العلمى له ، ومع ذلك فنحن ميالون إلى أن نبحث عن معنى حياتنا البيولوجية والاجتماعية فى أشكال ثابتة ، لمنظمات تاريخية ، وفى سياق الأحداث الماضية . فنحن نفضل أن نفهم الأسرة ، الدولة ، الكنيسة والمدرسة بأشكال أعطاها التاريخ لبنياتها الاجتماعية أكثر من أن نجد معنى تاريخ المنظمات فى الوظائف والخدمات التى يكشف منها علمنا الاجتماعى .

لقد ابتعد تطور المنظمات الاجتماعية بأسره عن التفسير الدينى ووجد معنى

الحياة فى الحاضر أكثر مما وجده فى الماضى أو فى المستقبل . فميتافيزيقا من نمط البرجماطية هى ثمرة طبيعية للبيئة الأمريكية . فهى منسجمة انسجاماً تاماً مع إرادة القوة من خلال فهم الطبيعة »[1] .

وإن الطابع الغالب على ميتافيزيقا « ميد » هو التشديد على الأفعال الاجتماعية والسلوك الأخلاقى ، ولكن مع نمو النسبية فى العلم الطبيعى الحديث ، ومع تكوين مذاهب الواقعية الطبيعية قبل مذاهب «هوايتهد» ، و«رسل» ، و «مالك جيلفرى» ، حفزه هذا إلى تطبيق « فلسفة العقل عنده » على العلم الطبيعى . ففى محاضرات كاروس عن « فلسفة الحاضر » وهى التى نشرت سنة ١٩٣٢ ، بعد موته بفترة قصيرة خطط ما يمكن أن يكون تفسيراً برجماطياً لبحث «هوايتهد» العمل والحقيقة ، وأعطى تحليلاً أكثر تفصيلاً لنسبيته الأصلية فى سلسلة من المباحث الممتازة نخص منها أهمها « الأساس التجريبى للعلم الطبيعى » « عمل الذهن فى الطبيعة » . هذه المباحث بالغة الصعوبة فى قراءتها لأنها تعكس ، بالإضافة إلى اللغة « الوظيفية » الغليظة فى الأيام الأولى لمدرسة شيكاغو ، تلمسه لتصورات جديدة للمنهج العلمى يمكن أن تتغلب على « انقسام الطبيعة إلى شعبتين » عند نيوتن وتجريدات الواقعيين من التجربة . ولكن مع ما فيها من صعوبات ومن رحلات استكشافية ، فإن هذه المباحث تمثل أكبر محاولة شاملة نهض بها تجريبى أصيل ليبنى ميتافيزيقا للفيزياء .

وما حاوله «ميد» فى العالم الطبيعى حاول أن يقوم به « ديوى » فى محاضرات كاروس « التجربة والطبيعة (١٩٢٥) بصدد قصور الاستعدادات الفنية للإنسان إزاء الطبيعة » فألصق الاهتمامات بالناحية العملية وأشدها شيوعاً فى الوجود الإنسانى ،

---

(١) انظر ص ٢٢٦ ، ٢٢٨ من :
George Herbert Mead : The Philosophy of the Act (Chicago, 1938).

التى نحّاها « بيرس » جانباً على أنها « محيّرة » والتى ارتقى بها « ميد » إلى مجال يتخطّى « معرفتها » ، تعامل هنا باستقامة وتحرّر من الشكلية وفهم حضرى ، بطريقة فذة . ومحاضرات « ديوى » ينذر اعتبارها مذهباً فى الميتافيزيقا ، ولكنها أنصفت مراحل الحياة الإنسانية أكثر مما فعلته أية مساهمة أمريكية فى التجريبية الأصيلة[1] . فلم يقم أحد بمحاولة لوصف الطبيعة على نحو ما فعل « ديوى » ، ومن هنا فربما كان هنالك دائماً من يفسر فلسفته عن الوجود الإنسانى كنظرية للطبيعة مصطبغة بالنزعة الذاتية . ولكن « ديوى » مثله مثل « جورج . س . موريس » ، ومثاليى متشجان الآخرين أخذ دائماً وجود ما يسمى « العالم الخارجى » كأمر مسلم به ، ولم يعتبر أبداً وجود الطبيعة وجوداً مفتوحاً للتساؤل الجاد . فمنذ سنة ١٩٠٩ كتب « ديوى » إلى « چيمس » يقول له : « إن من الواضح أن نظريته الأداتية فى المعرفة متناقضة فى ذاتها ما لم يكن هنالك وجودات مستقلة تصفها الأفكار ومن تحويلها تؤدى هذه الأفكار وظيفتها » . وأضاف إلى ذلك « لقد أعدت القول مراراً وتكراراً إن هنالك وجودات تسبق الحالات والأغراض العرفانية وتعقبها ، وأن المعنى الشامل لهذه الأخيرة ، هو الطريقة التى يتدخل بها فى ضبط الوجودات المستقلة و إعادة تقييمها »[2] . وأيّا ما كان فقد كان فى تفكير « ديوى » تحوّل تدريجى نحو المذهب الطبيعى ، لا بمعنى أنه طوّر نظرية للطبيعة ، ولكن بمعنى أنه قد غدا على بيّنة بدرجة متزايدة بالمضامين الأنطولوچية لنظريته عن الوجود الإنسانى . فى سنة ١٩٠٧ كتب إلى « چيمس » يقول :

(١) « بالرغم من أن كتاب « ديوى » سيء التأليف بطريقة غير معقولة ، فقد بدا لى بعد مراجعة قراءته عدة مرات أن فيه إحساساً شديد الاتصاق فى صميم الكون لم أجد مثله ، كذلك خيل إلىّ كأن الله يتحدث ، لو أنه لم يستطع التعبير وإن ملأته الرغبة بأن يخبر عما عنده . »
(Oliver Wendell Holmes in M, De Wolfe Howe (ed). Holmes—Pollock Letters [Cambridge, 1941], II, 287).

(٢) Perry, op. cit., II, 532.

« إن آرائى آراء طبيعية إلى حد كبير ، وهى رد فعلى لا على المثالية الفكرية والواحدية فحسب ، بل وعلى جميع المذاهب المثالية أيضاً ، على أن نستثنى بالطبع المثل العليا الأخلاقية . والآن يبدو لى أننى أقرب إليك من « شيلر » فى هذه النقطة ، و إن لم أكن متأكداً من ذلك . ومن جهة أخرى ، يبدو أن « شيلر » فى كتاباته الأخيرة يؤكد أن النتيجة الحسنة التى هى اختبار لفكرة ، هى حسنة لا فى طبيعتها بقدر ما فى تجاوبها مع مطالب الفكر ، أيًّا كانت . وههنا أبدو أقرب إليه منى إليك »[1] .

إن ما يدعوه «ديوى» و « ميد » العملية الفعّالة تبدو لهما عملية « شاملة » ، محيطة بالتجربة الطبيعية والتجربة الإنسانية معاً ، بحيث أن أية نظرية لهذه العملية ككل ليست مطلوبة أو ممكنة .

لا أستطيع أن أمنع نفسى من الإحساس بأن تحليلاً مناسباً للنشاط ، سيعرض عالم الواقع وعالم الأفكار ، كتقريرين موضوعيين متطابقين للعملية الفعّالة ذاتها — وهما متطابقان لأن لكل منهما عملاً عليه أداؤه ، وفى أدائه يحتاج إلى معونة الآخر . إن العملية الفعالة ذاتها تتعالى على أى تقرير موضعى ممكن (سواء فى حدود الواقع أو الأفكار) لسبب بسيط وهو أن هذه التقارير الموضوعية هى تقارير عرضية تماماً بالنسبة لسيرها — وهى وجدت من أجلها . يبدو لى أن هذا التعالى على كل صورة موضوعية سواء أكانت صورة إدراكية أو تصورية ، يزودنا بمفتاح الحرية التلقائية . . إلخ . و يجعل من غير الضرورى الاستنجاد بمثل تلك الصدفة الأقنومية التى يبدو أن « بيرس » قد استغرق فيها . إننى أشعر دائماً كما لو كان (فى احترامه للصدفة) مربوطاً بنفس ذلك النوع من البناء التصورى الذى كان يحتج عليه . ومع ذلك فيجب علىّ أن أقول إن فى وسعى أن أرى

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٢٨ — ٥٢٩ .

إلى أى حد قد تقدمت فى السير عندما أجد مبلغ ما استفدته من « بيرس » فى هذه السنة ، وإلى أى حد أفهمه بسهولة ، بينما من سنوات قليلة كان بالنسبة إلىّ كتاباً مغلقاً »[1] .

وكان « وود بريدج » أشد من « بيرس » تأثيراً فى « ديوى » فقدشجعه على أن يفكر تفكيراً طبيعياً ، وأن يأخذ الميتافيزيقا مأخذاً تجريبياً ، فيؤلّف كتابه « التجربة والطبيعة » .

فالطبيعة فى نظر « ديوى » — وهى كذلك فى نظر « ميد » — اسم لتغيرات أو أحداث زمنية يتفاوت حظها من التناسق . فهذا العالم « الديناميى » أو «الفعّال» له ماضيه المحدّد وله إمكانياته المستقبلة — فالأمر بالنسبة للحاضر عملية تحديد أو وساطة — ينتفع فيه بالإمكانيات بصفة مستمرة ، فى بناء ماض مجمّع محدّد تام ، وهو العالم مجرّباً . ومجرى الأحداث ليس ثابتاً ، ومع أننا قد نسميه تطوراً ، فليس هنالك نظام ثابت للتطور ، ذلك أن الوجود عرضة للتصدّع فى أية لحظة .

« فالمرئىّ يتداخل فى الخفىّ ، وفى النهاية ما لا يرى يقرر ما حدث لما نراه ، والملموس يستند استناداً ضعيفاً إلى اللاملموس ، الذى لا نستطيع الإمساك به . إن الشىء المباشر بما فيه من عدم تكيّف وتعارض وتمييز الأشياء فى بؤرتها ، من تلك العوامل الخفيّة غير المباشرة التى تحدد أصل ما هو حاضر وعمله ، هى قسمات ملازمة لكل تجربة . ويمكننا أن نسمى الطريقة التى عامل بها أجدادنا التباين طريقة خرافية ، ولكن التباين ليس خرافة . فهو معطى أول فى أى تجربة .

« وقد استبدلنا السفسطة بالخرافة ، على الأقل إلى حد ما . ولكن السفسطة

---

(١) نفس المصدر : ص ٥٢٢ — ٥٢٣ .

هى فى معظم الأحيان غير معقولة ، وهى تحت رحمة الـكلمات، شأنها شأن الخرافة التى تشغل هى مكانها . إن حارسنا السحرى ضد الطابع غير اليقينى للعالم هو أن ننـكر وجود الصدفة ، وأن نلوك صيغاً من قبيل القانون الـكلى والضرورى ، وجود العلة والمعلول فى كل مكان ، إطّراد الطبيعة ، التقدم الـكلى ، المعقولية الجبلّية للعالم.هذه الصيغ السحرية تستعير فعاليتها من شروط ليست سحرية. فنحن قد ضمنا من خلال العـلم درجة من قوة التنبؤ والضبط ، و بفضل الأدوات ، والأساليب التـكنيكية جعلنا العالم أكثر تمشياً مع مطالبنا ، ودار أمان لنا . لقد كدّسنا الثروات ووسائل الراحة بيننا و بين مخاطر العالم . وقد جعلنا من التسلية عاملاً للهروب والنسيان ، ولـكن بعد ما نستنفد ما نقول وما نفعل ، نجد أن الطابع الجوهرى للعالم هو طابع الصدفة لم يتعدل تعـدلاً ذا شأن ، وأقل من ذلك أن يكون قد انطمس .

« إن ما قلناه ، يُعد تشاؤماً ، ولـكن الأمر هنا لا يتصل بالأخلاق بل بالميتافيزيقا ، بما ندعوه طبيعة العالم الوجودى الذى نعيش فيه . فقـد يكون من الأيسر أن نؤكد الحظ السعيد ، والنعمة ، والمتع السهلة غير المتوقعـــة ، وتلك الأحداث التى لم نَسْع إليها والتى تسمى سعادة وهى تسمية لها مغزاها . وقد نلجأ إلى الحظ السعيد كدليل على هذه السمة الهامة للصدفةوالاتفاق فى الطبيعة . فالملهاة صادقة صدق المأساة ، ولـكن جرى العرف بأن الملهاة وقعاً على سطح الحياة أشد من المأساة . وهناك سبب أفضل يدعونا أن نلوذ بالمصائب والأخطاء كدليل على الطبيعة المتصدعة للعالم ... فنحن حين نسقط برقوقة نتخـذها دليلاً على النظام الحقيقى للعلة والمعلول فى العالم . فلهذا السبب من الصعب على خيرات الوجود أن تـكون دليلاً مقنعاً على الطابع اليقينى للطبيعة مثلما تـكون الشرور . هذه الأخيرة

ندعوها حوادث، ولا ندعو الأولى كذلك ، حتى حين يكون طابعها الاتفاق غاية في اليقين[١] » .

ففي مثل هذا المجرى من الأحداث من الطبيعي أن الكائنات تحس بمشكلة الشر وتقلق لها أكثر مما تفعل بصدد مشكلة الخير . إن الأخلاق ، لا الميتافيزيقا، هي التي تقودنا للوعي بالأخطاء والإحساس بمسئوليتنا عنها ، بينما نأخذ مجرى الأحداث الأكثر انتظاماً و إقناعاً على أن من المسلم به أنه نظام موضوعي . و إذا تحدثنا بدقة ، نجد مع ذلك أن جميع الأفعال هي أفعال الكائن العضوى و بيئته معاً . وأي تمييز بين العامل والموضوع ، بين المؤثر والاستجابة ، هو تمييز ثانوي وضع من أجل ضبط النشاط . فالوكالة تنسب أحياناً هنا وأحياناً هناك ، ولكن الطبيعة في الأول ليست مؤلفة من عملاء أحرار أو من كتل قاصرة بل من حركات ، من أجسام تتفاعل ، وتدبر وتنجز .

فما لامعنى له أن ندعو عالماً كهذا ككل عالماً عضوياً أو حياً ، ذكياً أو يستهدف أغراضاً . . فهو كل هذه معاً . ولكن العالم في ذاته هو ما يكونه من وقت لآخر . وليس هنالك معنى يعطى له ككل شامل. فالمعاني ، والأغراض، والأفكار ، والأذهان ،تتكون باستمرار جنباً إلى جنب مع التميزات النوعية الأخرى لوجوه النشاط الطبيعي . ومن هنا يجب أن نفهم الذهن كنوع خاص من النشاط في علاقاته الطبيعية أو في وظائفه الطبيعية مع وجوه النشاط الأخرى . يجب أن يفهم الذهن فهماً نهائياً ، بما يقوم به الفعل في علاقاته ، أعني في بيئته . فما هي إذن الوظيفة المميزة للذهن ؟ تبعاً « لديوى » هي إعادة توجيه وجوه النشاط بناء على تنبؤ بنتائجها . إن الذهن هو ببساطة الطبيعة وتشق طريقها وتتلمس

---

(١) ص ٤٣ — ٤٤ ، ٤٥ من :
John Dewey : Experience and Nature (Chicago 1925).

خطاها فى الظلام بضوئها الخاص ، محاولة أن تتعرف على ذاتها ، وأن تعرف ما تستطيعه وما لاتستطيعه . و باختصار ، إن عمل الذهن الإنسانى له مغزاه للطبيعة والإنسان على حد سواء ، فالعقل ليس مادة الطبيعة وليس هو بِنْيتها الأولى ، وإنما العقل هو نموٌّ طبيعى ، هو شكل الحياة ، ولكن الحياة نفسها تظل وجوداً متصدعاً بين وجودات أخرى .

« إن الولاء للطبيعة التى ننتمى إليها كأجزاء وإن تكن ضعيفة ، يقتضينا أن نرعى رغباتنا ومثلنا العليا حتى نحوّلها إلى الذكاء ، وأن نراجعها فى حدود الطرائق والوسائل التى تجعلها الطبيعة ممكنة . وحين نستخدم فكرنا إلى أقصى حد له ، وحين نلغى ميزان الشىء المتحرك غير الموزون بقوتنا الواهنة ، فإننا نعلم أننا يمكننا أن نثق بالعالم وإن كان ما برح يهلكنا ، ذلك لأن نصيبنا دائماً فيما هو خير فى الوجود . ونحن نعلم أن مثل هذا الفكر وهذا الجهد هو شرط واحد لمجىء ما هو أفضل إلى الوجود . و بقدر ما نهتم بذلك يكون ذلك هو الشرط الوحيد لأنه وحده فى وسعنا . أما أن نسأل أكثر من ذلك فهذا عبث أطفال ، وأما إذا سألنا أقل فهذا جبن لا يقل غروراً ، وهو يقطعنا عن العالم أكثر مما يفعل توقعنا لأن يكون هذا العالم مستجيباً لرغبتنا ومشبعاً لها . إن التساؤل فى ثقة عن أنفسنا هو دَفْعُ كل طاقة من طاقات الخيال إلى الحركة ، واستخلاص كل مهارة وكل شجاعة فى العمل[1] .

٣ — الأصالة التجريبية

و يبدو ملائماً أن نتولى على الأقل بشىء من التفسير التطبيقات العملية للبرجماطية والتجريبية فى الثقافة الأمريكية ، ذلك لأنه دون معرفة لهذه التطبيقات ،

(١) نفس المصدر : ص ٤٢٠ — ٤٢١ .

سنفقد لا محالة المعنى البرجماطى لهذه الحركة الفكرية فى الفلسفة . . . مثل هذا التفسير ينبغى أن يبدأ بتطبيقات نظرية المعرفة على العلوم ، ذلك لأن هذه الحركة الفلسفية قد كرّست معظم جهودها للتوحيد بين المنطق والمنهج العلمى. ولقد كان لكل من هؤلاء التجريبيين موقف مختلف عن الآخر بصدد الاهتمامات الاجتماعية والاعتقادات السياسية ، بحيث يكون من التناقض أن نعتبرهم جميعاً أصحاب أيدولوجيات لأى برنامج اجتماعى خاص . فالاهتمام الوحيد الذى يلتقون عنده والذى يجمل لمنازعاتهم وحدة برجماطية هو اتحاد الفلسفة والعلم ، فقد كان على الفلسفة أن تخضع مشكلاتها للصياغة التجريبية والتحقق التجريبى ، وكان على العلم أن يتهيأ له منهجياً وعى بذاته أو أن يغدو فلسفياً . ولكن فحص الطرائق المتعددة التى تقبلت بها الرياضيات ، والبيولوجيا ، وعلم النفس ، والفيزياء ، المنهجيات البرجماطية ، أو — إذا استخدمنا لغة اصطلاحية — إن تلخيص تاريخ «المذهب السلوكى» و «مذهب الإجراءات العملية» فى هذه العلوم يجعلنا نطالع قصة متخصصة صعبة لا نود أن نثقل بها على قراء هذا الكتاب . وحسبنا أن نكتفى بالإشارة إلى الاتجاه العام بين العلوم التى ذكرناها ، لتطهير ذواتها من تصورات وفروض معدومة الفائدة فى المعمل ، ولتعريف التجريدات المفيدة فى الحدود التى أوصى بها « بيرس » . وعلى ذلك فقد أرسيت فى العلم الأمريكى أسس الحركة الحديثة جداً ، أعنى الوضعية المنطقية المستوردة من الخارج ، وهى التى صقلت صقلاً فنياً بعض وجوه الحركة البرجماطية وأفسدت وجوهها الأخرى. فقد حاولت أن تحقق « وحدة للعلم » أعظم مما كان يحلم به البرجماطيون ، وقد حوّلت تأكيد المنطق العلمى من التجريبية الواقعية إلى المهارة اللفظية أو الصوتية . وقد غدا المذهب الوضعى فى البرجماطية أشدّ تطرفاً ، وأصبحت التجريبية منطقية جداً إلى حد لا يمكن أن تكون معه « أصيلة » .

ويمكننا هنا أن نروى تاريخ تطبيق البرجماطية على الدين بيسر أكبر من

التاريخ العلمى الحديث ، لأن لها أثراً مضاداً : فقد كان نفوذها متعارضاً مع الفنية ، وشعبياً ، وعاطفياً . فقد صدم « چيمس » رجال اللاهوت والفلاسفة بطريقة الفارس التى صرف بها « أعمق » مشكلاتهم . فقد كان قصدهم أن يجعلوا الإيمان معقولاً ، واللاهوت فلسفياً بدرجة أكبر ، فقد أخذ كأمر مسلم به أن فى الدين كما نعيشه تلقائياً ، شيئاً ما هو فى جوهره « شاذ » وفوق العقلى إن لم يكن فوق الطبيعى . ولا بد أنه يتحدى جميع المحاولات لتجعله يظهر عقلياً . وليس من شك فى أنه اكتسب هذا الاقتناع مبكراً من والده ، ومع أنه استبعد واحدية و « اشتراكية » أبيه ، فقد احتفظ بعدائه لرجال الكنيسة والمذهب العقلى والمذهب الأخلاقى .

« ففى سنة ١٨٧٤ قرأ كتاب « بنيامين بول بلود » « الوحى المخدِّر » وهو أحد الأركان الأساسية لكل تفكيره فيما بعد . وقد كان آخر ما كتب ونشر فى حياته إطراء لهذا الكاتب وجعل عنوانه « صوفى متمرد ». وفى سنة ١٨٨٨ جذبه المذهب الشرطى فوق الطبيعى عند « إدموند جورنى » ، بفكرته عن « نظام خفى مستمر مع النظام الحاضر للطبيعة » ، ومن هنا انتقال طبيعى نحو « المذهب فوق الطبيعى سنة ١٩٠٢ » [١] .

وتحديه العام للمعرفة اللاهوتية قد ظهر واضحاً من قبل فى مقاله « الفعل المنعكس ومذهب المؤلهة ». ولكن فى سنة ١٩٠٢ حين ألف محاضرات چيفورد المشهورة « تنوع التجربة الدينية » غدا أشد قطعية فى اقتناعاته.

« إن النزاع الفلسفى . . . هو . . . أن الدين يمكن تحويله إلى علم يقنع الكل . . . والواقع أنه ليس هنالك فلسفة دينية قد أقنعت حالياً جمهرة المفكرين .

(١) Ralph Barton Perry : The Thought and Character of William James (Boston, 1925) II, 334.

« إننى لأظن بإخلاص حزين أننا يجب أن نستخلص أن كل محاولة للبرهنة بعمليات فكرية خالصة على حقيقة تسليمات التجربة الدينية المباشرة هى محاولة لا أمل فيها على الإطلاق .

« يجب علينا إذن ، فى رأيى ، أن نودّع توديعاً نهائياً اللاهوت القطعى .. وإيماننا يجب ألا يعتمد على هذا السند. وإننى لأعيد القول ، أن المثالية الحديثة قد ودعت هذا اللاهوت إلى الأبد. فهل تستطيع المثالية الحديثة أن تزوّد الإيمان بسند أفضل ، أو يجب أن تظل معتمدة على ذاتها الفقيرة كشاهد ؟

« وبعد كل قول وعمل ، هل تعالى « برنسبال كيرد » — وأنا أستخدمه فحسب كمثل على هذا الضرب من التفكير كله — على مجال الإحساس والتجربة المباشرة للفرد ، وأرسى أسس الدين على عقل نزيه ؟ هل جعل الدين كلياً باستدلال قهرى ، وحوّله من إيمان خاص إلى يقين شعبى ؟ وهل أنقذ تأكيداته من الإبهام والغموض ؟

« إننى لأعتقد أنه لم يفعل شيئاً من هذا الضرب . ولكنه أكد ببساطة تجارب الفرد فى ألفاظ أعم . ومرة ثانية ، يمكننى أن أعفى نفسى من البرهنة برهنة نقدية على أن الاستدلالات المتعالية تفشل فى جعل الدين كلياً ، ذلك لأنى أستطيع أن أشير إلى الواقعة الواضحة وهى أن أغلبيه الباحثين ، وحتى المهيأ منهم تهيئة دينية ، يرفضون فى إصرار أن يعتبروا هذه الاستدلالات مقنعة .

« إن الفلسفة تعيش فى كلمات ، ولكن الحقيقة والواقع ينبعان من حياتنا بطرائق تتخطى الصياغة اللفظية . فهنالك دائماً فى الفعل الحى للإدراك الحسى شىء يومض ويتلألأ ولا سبيل الى وضع قبضتنا عليه ، والتفكير فيه يأتى متأخراً جداً . ولا أحد يعرف هذا خيراً من الفيلسوف . فلابد له أن يطلق سيلاً

من الكلمات الجديدة من سلاحه النارى التصورى ، ذلك لأن مهنته تفرض عليه هذا العمل ، ولكنه يعلم فى الخفاء أنها خواء وضلال وتشتّت .

« ينبغى للعلم النقدى للأديان . . . . أن يصل إلى مبدأ عام كما يصل إلى ذلك للعلم الطبيعى . وينبغى حتى لمن لا يكون متديناً أن يتقبل نتائج هذا العلم فى ثقة ، مثلما يتقبل العميان وقائع البصريات — فقد يبدو من السخف رفض التسليم بهذه الوقائع — ولكن كما أن علم البصريات يغذيه فى المقام الأول وقائع التجربة التى يمارسها المبصرون ، ويحقق بعد ذلك باستمرار بهذه الوقائع ، فكذلك علم الأديان ينبغى أن يعتمد فى خامته الأصيلة على وقائع التجربة الشخصية ، وينبغى أن يعدّل ذاته بالتجربة الشخصية من خلال تجدده النقدى ، فهذا العلم لا يمكن أبداً أن يخرج من الحياة المشخّصة » (١) .

ههنا يتصور اللاهوت والفلسفة لا كأداتين أو وسيطين فحسب ، وإنما كمواجهين مواجهة مباشرة لما فى صميم التجربة الدينية من تنوّع وخصوصية ولا معقولية .

« إن ما يجعل الدين يسير هو شىء آخر غير التعريفات والمذاهب المجردة للصفات المسلسلة منطقياً ، وشىء مختلف عن ملكات اللاهوت وأساتذته . كل هذه الأشياء إضافات ثانوية على حشد من التجارب الدينية المشخصة ، ترتبط بالإحساس والسلوك ، تتجدد فى دائرة الدوائر فى حياة الأفراد المتواضعين . فإذا سألت ما تكون عليه هذه التجارب

واستجابات المتعبّد ، وتغيرات القلب

(١) ص ٤٥٤ هامش ٤٥٥ ، ٤٥٣ — ٤٥٤ ، ٤٥٦ — ٤٥٧ ، ٤٥٦ من :
William James : The Varieties of Religions Experience; a Study in Human Nature (N. Y. 1903).

وكلها غير مرئية »[١] .

إن نتيجة استشهاد « جيمس » بالتجربة الدينية « هي من ثم ، استنباط الجوانب العقلية للاعتقاد الديني ، والجوانب المصطلح عليها الدين بمنظماته . فلم يكن تنوّع التجارب الدينية فحسب ، بل وشذوذ الوعي الديني أو كيفيته الإعلائية أيضاً ، هو الذي بدا « لجيمس » الواقعة الجوهرية في الدين . وقد عرض حالاته الـكلينيكية عن « النفوس المريضة » لا لـكي يثير مشكلات الصحة العقلية ، بل لـكي يظهر بالأحرى أن الصحة العقلية أمر شاذ بالنسبة للدين . ولهذا السبب زعم أن شكلاً ما « للنزعة فوق الطبيعية » وأن نمطاً ما من الميتافيزيقا المؤلهة أو علم الـكون المؤله ، يلزم أن تلتصق بأي دين خاص ، ومن ثم فالاعتقاد في إله صفاته هي صفات « أخلاقية » في الجوهر أو مرتبطة بالتجربة الإنسانية يمكن أن ندافع عنه كعنصر ضروري للتجربة الدينية ، وإن كان لا يمكن أن يصلح كأساس للاهوت عقلي .

وتجريبية « ديوى » في أمور الدين أقل « تطرفاً » . فهو يعتقد ، مثله مثل «جيمس»، أن ثمة كيفية دينية في التجربة مستقلة استقلالاً نسبياً عن المعتقدات المصطلح عليها ، وعن طقوس الأديان المنظمة . ولـكنه يريد أن تحفظ « القيم الدينية » حرة من جميع أنواع العلم الـكوني ومذهب فوق الطبيعة، فهو إنساني. « إن التعارض بين القيم الدينية كما أتصورها والأديان تعارض لا يمكن تخطيه، فيجب القضاء على ذلك التماثل بين هذه القيم وبين عقائد الأديان ، وطقوسها، لسبب واحد فقط وهو أن تحرر هذه القيم أمر بالغ الأهمية »[٢] وهو يبحث

---

(١) من محاضرة جيمس في كاليفورنيا عن : « التصورات الفلسفية والنتائج العملية » (١٨٩٨) في ص ٤٢٧ — ٤٢٨ من :

Collected Essays and Reviews (N. Y. 1920).

(٢) انظر ص ٢٨ من :

= John Dewey : A Common Faith (New Haven, 1934).

عن العنصر الدينى للتجربة الإنسانية لا فى ضروب الشذوذ فى الوعى الخاص ، بل فى « التجربة المشتركة » ، فهو يعتبر الإيمان الدينى كشىء يمكن للناس أن يشتركوا فيه بل و ينبغى عليهم ذلك ، و يوحّد بينهم فى عملهم الجذرى الذى ينهضون به ليربطوا معاً بين ما يمارسونه كواقع وما يتخذونه كمثل أعلى . والله كرمز لهذا الاتحاد بين المؤمنين وكإسم لهذا الاتحاد الجزئى بين الواقع الراهن والمثالية ، هو موضوع الولاء أكثر منه موضوع للتأكيد . « فديوى » من ثم يكتفى بحد أدنى من اللاهوت ومن علم الكون ، و بحد أقصى من التحررية الطبيعية .

وقد يكون من الممكن أن ننوه بتنوعات أخرى عديدة لها مغزاها فى الأصالة التجريبية ، ولكن هاتين الصورتين « چيمس » و « ديوى » قد تكفيان للدلالة على الطرائق التى أعادت بها البرجماطية نظرية الإيمان إلى سيرتها الأولى ، و إسقاط الثقة فى جميع المنظمات والسلطات واللاهوت والعقائد المصطلح عليها . بيد أنه أشد أهمية من النظرية البرجماطية فى الإيمان ، كانت فكرة تجربة دينية كشىء انفعالى مباشر صوفى ، تفهم فى نطاق علم النفس بل وعلم الأنثروبولوچيا ، وتلقى ضوءاً على الطبيعة البشرية وعلى التكيفات الإنسانية أكثر من إلقائها الضوء على العالم ككل .

إن اهتمام « چيمس » الدائب بالدين ومذهب المؤلهة ، والذى كان على

= لاحظ أيضاً ما كتبته ابنته وهى تترجم لحياته ، وهى هنا تشير إلى السيدة زوجة «ديوى» : « كان لها طبيعة دينية عميقة ولكنها لم تتقبل أبداً أية عقائد كنسية. وقد اكتسب زوجها منها الاعتقاد بأن الموقف الدينى هو الموقف المنتمى للتجربة الطبيعية ، وأن اللاهوت والمنظمات الكنسية قد جمدته بدلا من أن تنهض به . »

انظر ص ٢١ من :

Jane M. Dewey, «Biography of John Dewey» in P. A. Schilpp (ed): The Philosophy of John Dewey (Evanston, Ill., 1939).

اليقين عاملاً رئيسياً فى شعبية البرجماطية ، قد جنح بكثير من أصدقائه ذوى الأذهان الأشد عناداً الذين كابدوا من أجل إخراج الإحساس من الفلسفة الأخلاقية ، وتزويد البرجماطية بالجانب الشاق الواقعية السياسية والاقتصادية . وبين هؤلاء لم يكن ثمة واحد أشد صراحة من « جستيس أوليفر ويندل » الذى ساهم فى كثير من المناقشات الميتافيزيقية الأولى فى « هارفارد » والذى احتفى بكتاب «چيمس» «علم النفس » ، والذى غدا زعيماً معترفاً به للبرجماطية القانونية ، ولـــكنه كتب إلى صديقه «بولوك» حين ظهر كتاب « چيمس » البرجماطية ما يلى :

« أظن أن البرجماطية هى خدعة مسلية ـــ مثلها مثل معظم تأملات « وليم چيمس » — متميزة من إدراكاته الإيرلندية الرائعة للحياة التى كتبت بطريقة ممتازة. فكل هذه التأملات تبدو لى من نمط إجابته على المبتهل إلى الله فى الوعى المتسامى — وعد الروحى بمعجزة . وكما قلت مراراً ، كل ما أعنيه بالحقيقة هو ما لا أستطيع أن أفكر فيه . إن حجة « وليم چيمس » على الإرادة الحرة — وهذا مثال آخر لما كتب من سنوات كثيرة مضت ـــ بدت لى مثل الحجة التى أشرت إليها آنفاً ، تصلح لإرضاء القسس الوحدويين ، والسيدات . إننى لأفكر دائماً فى ملاحظة « لبروكس آدامز » وهى أن الفلاسفة قد استأجرتهم الطبقة المرفهة للبرهنة على أن كل شىء على مايرام . وإنى لأظن أنه على خير ما يرام ، ولكن على أسس مختلفة غاية الاختلاف ... فهدف كل شىء وغايته دينى . . . ولكننى لا أعتقد أننا سمعنا منه فى الموضوع ما يشير إلى هذه النتيجة »[1] .

---

(١) M. De Wolfe Howe (ed.), Holmes—Pollock Letters (Cambirge 1941), I, 138—140.

ومع ذلك « فچستيس هولمز » كان له نمطه فى مجال المشاعر والأحاسيس: مجد معركة الحياة ، وقيمة الفعل الحاسم ، وعدم جدوى البحث عن معانٍ قصوى.

« إن الحياة هى الفعل ، هى استخدام قوى كل إنسان — فاستخدام هذه القوى إلى أقصى حد هو بهجتنا وواجبنا ، وهذه هى الغاية التى تبرر ذاتها بذاتها »[١] .

« خذوا الحياة على أنها غاية فى ذاتها — فالحياة تؤدى وظيفتها — فقط لذتنا المتقدة هى فيما ندعوه ضرباً أسمى. و إنْ أعجَبْ فعجبى أن تكون فكرتنا أشد أهمية من وجهة النظر الكونية من الأمعاء »[٢] .

مثل هذا الاحتفال بمجرد الإثارة الحيوية قد نفر منه « چيمس » نفور « هولمز » من تأملات « چيمس » الدينية .

« إنه لأمر صبيانى فى نظرى ، و « وندل » ينسى دائماً أنه بمقتضى شروطه يستجيب الناس الحريصون على أداء الواجب إلى قانون. ومع أنهم يعيشون بمشقة ، و ينعمون بمعركتهم مع الشياطين المعارضين لها ! إذن فَدَعْهم لحالهم . . . إن مجرد الإثارة هو مثل أعلى غير ناضج لا يستحق الموافقة الرسمية للمحكمة العليا »[٣] .

إن الفردية العاطفية المهلهلة التى دعا إليها « هولمز » لم تكن فلسفة جديدة بين « اليانكى » ولم تكن لها علاقة مباشرة بالبرجماطية ، ولكن عندما طبقها تطبيقاً دقيقاً على الحكم القانونى ولّد نظرية مثيرة للتشريع القانونى ، و بدأت الحركة التى كانت لها أهمية كبرى والتى عرفت بالبرجماطية القانونية أو الواقعية .

(١) ص ٨٥ من : Oliver Wendell Holmes : Speeches (N. Y. 1913).

(٢) Holmes—Pollock Letters, II, 22.

(٣) Perry, op. cit; II, 251.

لقد طبق « هولمز » نظرية « چيمس » ضد مذهب الأدرية على القانون العام .

« إن حياة القانون . . . لم تكن منطقية ! و إنما كانت تجربة . فضرورات العصر التى نحسّ بها ، والنظرية الأخلاقية والسياسية السائدة ، وحدوس السياسة العامة ، التى يجاهر بها أو التى لا نشعر بها ، وحتى الآراء المتغرّضة التى يشارك فيها القضاة عامة الناس من مواطنيهم ، كان لها أثر أعظم من القياس الصورى فى تحديد القواعد التى ينبغى أن يحكم الناس بمقتضاها »[١].

بمثل هذه التجريبية كنقطة ابتداء، صاغ « هولمز » فى سنة ١٨٩٧ تعريفه البرجماطى المشهور للقانون « كتنبؤ بمجال قوة الشعب من ثنايا عمل المحاكم » .وفى نفس خطبته المشهورة « طريق القانون » أردف يقول :

« لطالما شككت فيما إذا كان من الكسب لنا أن نمحو من القانون كل كلمة ذات مغزى أخلاقى. ونختار كلمات أخرى تحمل أفكاراً شرعية لا لون لها خارج نطاق القانون • إننا سنفقد عندئذ السجلات الباقية لقدر كبير من التاريخ ، ومعظم ما انعكس من الارتباطات الأخلاقية ، ولكن إذا خلّصنا أنفسنا من خلط لا ضرورة له ، لكسبنا كثيراً فى وضوح فكرنا . إن لغة القرار القضائى هى بالضبط لغة المنطق . والمنهج المنطقى والشكل المنطقى يحبذان هذه الرغبة فى اليقين وفى الاطمئنان التى توجد فى كل ذهن بشرى . ولكن خلف الشكل المنطقى ثمة حكم على الجدارة والأهمية النسبية للأسس الفقهية المتنافسة . . . ثمة معركة محجوبة، الوعى بها وعى غير كامل ، بصدد مسألة السياسة الفقهية، و إذا ظن أحد أن فى الوسع الحسم فيها ، بطريقة قياسية أو بصفة نهائية ، فلا يمكننى إلا أن أقول إنه مخطىء نظرياً .

---

(١) ص ١ من :
Oliver Wendell Holmes : The Common Law (Boston, 1881)

فالقانون لا يستطيع أن يجد تبريراً أفضل من أعمق غرائز الإنسان .

فالفلسفة لا تزودنا بالبواعث ، ولكنها تبين للناس أنهم ليسوا حمقى لأنهم يفعلون ما يريدون من قبل أن يفعلوه »[1] .

هذه النزعة الإرادية الأصلية فى الفلسفة الفقهية ، كانت أكثر من هجوم على نظرية القانون القياسية العتيقة التى نظمتها من قبل المدرسة التاريخية التطورية فى التشريع ، كانت تطبيقياً فعالاً لقاعدة « بيرس » فى التعريف التصورى على الإجراءات القضائية . فقد كان فى وسع القاضى على أساس فلسفة « هولمز » أن يتجه نحو النتائج التجريبية للتشريع كى يحدد معنى قانون من القوانين . وقدفتح هذا الباب على مصراعيه لما سمى فيما بعد بالتشريع الاجتماعى ، وغدت المحاكم ممثلة للسياسة الحكومية . وقد عالج « هولمز » نفسه النزعات الجماعية فى التشريع بشراسة ، ولكنه كان يحتملها و يعمل على تعزيزها حين كانت تعبر بوضوح عن إرادة الهيئة التشريعية ، و إن كان من حيث هو مواطن يستنكرها كنزعات استبدادية . فلم يكن يسعه أن يَدُسّ عقله فى أعمق الغرائز عند الناس أو يظن أن من واجبه الأخلاقى أن يقف فى طريق « العواطف الشعبية » كما توحى بذلك النظرية القديمة فى الضوابط والموازين . وقد كان شخصياً عدواً للنزعة الأخلاقية وكان يعتبر أنه يسدى للقانون خدمة حقيقية إذ يجرده من هيبته السوداء ، وعباءته الكنسية ، ووضعه المميّز بين المنابر، ليضعه فى موضوع ثابت على قاعدة المنفعة فى السوق[2] .

---

(١) ص ١٧٩ — ١٨٣ ، ٢٠٠ ، ٣١٦ من :

Oliver Wendell Holmes: Collected Legal Papers (N.Y. 1920).

والنص الأخير مأخوذ من مبحثه عن « القانون الطبيعى » .

(٢) ومع ذلك فقد واصل حياة الجنتلمان الدمثة ، وبدأ يأنف من المشقات المضنية التى قضت بها نظرياته على قضاة المستقبل . والفقرة التالية من خطاب إلى السير « فردريك بللوك »

وبقى على «روسكو باوند» فى النظرية، و«چستيس براندايز» و «كاردوزو» فى التطبيق ، أن ينميا تشريعاً اجتماعياً فى كنفه تشد المبادىء الأخلاقية والسياسة الاجتماعية أَزْرَ بعضها البعض .

« يضع القاضى القانون الراهن بأن يطبق المبادىء والقواعد والمقاييس على حالات مشخصة ، ملاحظاً مجراها العملى ، ومكتشفاً بالتدريج بتجربة على كثيرة كيف يطبقها بحيث يحقق العدالة بواسطتها ...

« إن انبثاث الأخلاق فى القانون من تطور العدل ، لم يكن بفضل التشريع ولكنه نجم عن عمل المحاكم . فاستغراق معاملات التجار فى القانون ، لم يتحقق بالشرائع بل بالقرارات القضائية . فحين اتجه تيار الفكر التشريعى ، والقرار القضائى إلى المجرى الجديد دلّ منهجنا الأنجلو أمريكى فى التجريبية القضائية على أنه منهج مناسب . وحين تزود قانوننا العام بمقدمات جديدة ، كانت لديه الوسيلة لتطوير هذه المقدمات بحيث تواجه مطالب العدالة ، بصب النتائج فى قالب منهج علمى . وفضلاً عن ذلك كانت له قوة اكتساب مقدمات جديدة ، كما فعل فى تطوير العدل وفى استغراق المعاملات التجارية ، والحق، إن ثمة تغيرات أساسية

— تكشف عن هذا الصدام بين كبريائه الشخصى وبين تشريعه الديمقراطى : «جاءنى «براندايز» ساخراً من مشاغلى فى الصيف . قال لى : أنت تتحدث عن إصلاح ذهنك وأنت تستخدمه فقط فى الموضوعات المألوفة لك . فلم لا تحاول شيئاً جديداً ، بأن تدرس مجالا معيناً من مجالات الوقائع ؟ خذ مثلا صناعات النسيج فى « ماساشوستس » فبعد قراءة التقارير قراءة وافية يمكنك أن تذهب إلى « لورانس » وتكون فكرة عما هى عليه فى الواقع . ولكننى أمقت الوقائع . فأنا أقول دائماً إن الغاية الرئيسية للإنسان هى أن يصوغ قضايا عامة — فضلا من أنه ليس ثمة قضية عامة تساوى دانقاً . ومن الأكيد أن قضية عامة هى مجرد خيط للوقائع ، ويخامرنى بعض الشك فيما إذا كان من الخير لنفسى الخالدة أن تغرق فيها . ومن الخير أيضاً لإنجاز واجباتى ، ولكننى أضيق من الملل . أو بالأحرى أكره أن أتخلّى عن الفرصة لأقرأ هذا وذاك ، من الذى ينبغى للإنسان الجنتلمان أن يقرأه قبل أن يموت . ولست أذكر أنى قد قرأت الأمير لميكيافيللى — ولأنى لأفكر فى يوم الحساب » .

(Holmes—Pollock Letters, 11, 13—14).

قد أخذت مكانها فى نظامنا القضائى كدنا ألا نلحظها ، وثمة تحوّل فى تقدم قانون الإجراءات القضائية عندنا من العدالة الفردية فى القرن التاسع عشر ، التى كانت تمضى تحت اسم العدالة القانونية ، وهو اسم له مغزاه ، إلى العدالة الاجتماعية فى أيامنا هذه حتى قبل أن يبرز ذلك التغيير فى سياستنا التشريعية »[1] .

ههنا تحولت وجهة النظر تحولاً بسيطاً من النزعة الفردية عند « چيمس » و « هولمز » إلى الأخلاق الاجتماعية عند « ديوى » و « تافتس » ، وعند « براندايز » و « كاردوزو » ، فالقانون يوجد ، لا ليخدم الإرادات المتنوعة من أجل السلطة فى « النضال الذى هو الحياة » ، ولكن لكى يشبع المطالب بالفن الذى هو الحكومة .

« بدأ المشرعون يفكرون فى حدود المطالب أو الرغبات الإنسانية ، أكثر من تفكيرهم فى حدود الإرادات الإنسانية . وبدأوا يرون أن ما كان عليهم عمله لم يكن مقتصراً على تحقيق المساواة أو الإنسجام بين الإرادات ، ولكن إذا لم يكن هنالك سبيل لتحقيق المساواة فلا أقل من تنسيق إشباع المطالب . وقد بدأوا يزنون أو يوازنون و يوفقون بين المطالب أو الرغبات ، كما كانوا فيما سلف يوازنون و يوفقون بين الإرادات . وقد بدأوا يظنون أن غاية القانون ليست فى أن يكون الحد الأقصى من إثبات الذات ، بل أن يكون الحد الأقصى لإشباع المطالب . ومن هنا فقد ظنوا فى وقت ما أن مشكلة الخلق والتشريع والسياسة هى فى صميمها مشكلة تقييم ، مشكلة العثور على معايير للقيمة النسبية للمصالح . ففى التشريع والسياسة ارتأوا أننا يجب أن نضيف المشكلات العملية لإمكانية جعل المصالح فعّالة من خلال عمل الحكومة القضائى أو الإدارى —

(١) ص ١٧٦ ، ١٨٤ — ١٨٥ من :
Roscoe Pound : The Spirit of Common Law (Boston, 1921).

ولكن السؤال الأول كان بصدد المطالب التي يمكن إقرارها ، والمصالح التي يسلم بها ويعمل على تأمينها . وبجرد الاحتياجات أو المطالب أو المصالح التي تثبت والتي نسعى لتأمينها القانوني ، علينا أن نقدر قيمتها ، وأن ننتقي ما نقرّ به ، وأن نحدد الحدود التي يكون لها في نطاقها أثرها بالنسبة للمصالح الأخرى التي تم إقرارها ، وأن نتأكد من المدى الذي يمكننا في كنفه أن نجعل لها مفعولها بالقانون ، على ضوء التحديدات التي تلازم فعلاً قانونياً مجدياً . (١)

« فنحن الأمريكيين لا نرتبط فقط بالعدالة الاجتماعية بمعنى تجنب الأشياء التي تجلب الألم والأذى ، مثل التوزيع غير العادل للثروة ، بل نرتبط أيضاً بادىء ذي بدىء بالديمقراطية . إن العدالة الاجتماعية التي نناضل من أجلها هي عرض لاحق لديمقراطيتنا وليست هي الغاية الرئيسية . هي بالأحرى نتيجة الديمقراطية — وربما كانت أرق تعبير عنها — ولكنها تستند إلى الديمقراطية التي تتضمن أن يكون الحكم للشعب . ومن ثم فالغاية التي نناضل من أجلها هي الوصول إلى أن يكون الحكم للشعب ، وينطوي هذا على الديمقراطية الصناعية انطواءه على الديمقراطية السياسية .

«هل يمكن أن يكون أي إنسان حراً على الحقيقة وهو في خطر دائم من أن يكون معتمداً على مجرد بقائه على شخص ما وشيء ما غير اجتهاده وسلوكه؟ إن الاعتماد المالي على الغير لا يوافق الحرية إلا حين يجاب المطلب على قاعدة الحق لا على أساس المحاباة .

«إن حرية الفرد هي شرط جوهري للديمقراطية الناجحة مثلها مثل تربيته . فإذا أتاحت الحكومة توافر الظروف لنشأة طبقات واسعة من المواطنين الذين يعتمدون مالياً على الغير ، فإن ما يخفف من حدة الشر الكبير هنا هو على الأقل

---

(١) ص ٨٩ — ٩٠ من :
Roscoe Pound : An Introduction to the Philosophy of Law (Haven, 1922).

أن الحكومة تأخذ على عاتقها على نحو ما العبء الناجم عما تعانيه من نقص أو تلجأ إلى الغير لتنهض به » .

ألا إن ثمن الوصول للحرية هو عادة ثمن باهظ [١] . وعلى الجناح الأيسر من هذه الحركة التجريبية فى القانون الأمريكى جماعة يطلق عليها الواقعيون الذين يتطلعون إلى علم موضوعى للقانون ، متحرر من المبادىء الأخلاقية ومن « المسلمات التشريعية » فى الأشكال الأخرى من « العبث الترانسندانتالى » . وهم يخشون أن يشطح أبطال التشريع الاجتماعى تحت ستار النظريات النفعية للسعادة العامة ، نحو بعض الغايات الاجتماعية العامة ، والعقائد الديمقراطية ، ومبادىء النظام القانونى ، ومعايير أخلاقية أخرى ليست فى الحقيقة تجريبية . وهم يبحثون عن « علم معيارى » مبنى على الأهداف الراهنة والمصالح القائمة للناس لا على غايات أو قيم عامة . وتأكيدهم منصب على القانون المدنى أكثر من انصبابه على القانون الجنائى ، وهم يرون مشكلات القانون كما ينبغى أن يراها المحامى — هى مشكلات التنبؤ بقرارات قضائية ، وهم يرومون أن يتأكدوا من أن أية قواعد قانونية وأية قيم أخلاقية دخلت التشريع ، هى على الدقة أدوات ووسائل فى الإجراء العملى للحسم بين المطالب المتنافسة . حتى يمكن التحقق منها تجريبياً ، وأنها ليست مجرد أقوال عَفْوية تزود القرار برونق من الظاهر ولكنها لا تقوم بأى عمل فكرى .

وثمة تنوّع مماثل لذلك التنوع الذى يتبدّى فى التناول البرجماطى للقانون يواجهنا حين نفحص التناول البرجماطى للسياسة . لقد كان « وليم چيمس » بمزاجه وفلسفته فردياً ، فقد كان يفزع من « الضخامة » من حيث هى ، وكان

---

(١) ص ٣٨٢ ، ٣٦٩ من :
Alfred Lief (ed) : The Social and Economic Views of Mr. Justice Brandeis (N. Y. 1930).

ينفر من كل شيء ماعدا السياسة المحلية ، وكان يكره النزعة الاستعمارية كراهية شديدة ، وكان يعتقد فى البطولة وفى الحياة المفعمة بالنشاط ، ولكنه تصور هذه الفضائل تصوراً شخصياً تماماً وفى نطاق ضيق ، وقد كان متعاطفاً مع بعض المناضلين الأفراد ومُسْدِياً العون لهم ، ولكنه بصدد الاتجاهات والصراعات السياسية على النطاق الواسع — باستثناء القتال ضد الاستعمار — أظهر اهتماماً فلسفياً ضئيلاً . وعلى العكس من هذا ، نمّى « ديوى » مذهبه الأخلاقى تنمية واسعة فى كنف الاتجاهات السياسية والإقتصادية فى عصره ، وكان معنيًّا إلى أقصى حد بالجمهور ومشكلاته ، حتى إنه قد ارتفعت الشكوى من وقت لآخر بأنه لا يؤمن بالمرة بالشخصيات الفردية ، ومع هذا ففلسفة « ديوى » الاجتماعية مبنية على مذهبه الأخلاقى فى التحقيق الذاتى ، وما يطلق عليه « النزعة الفردية الجديدة » هو الاعتقاد فى أن العمل الجماعى والتجربة الجماهيرية ضروريتان لتزويد أى فرد « بحرية فعّالة » و بفهم عملى لما تنطوى عليه مصالحه وحاجاته العملية . وأصبح «ديوى» إمام الإشتراكية الأمريكية وقديسها وحاميها .

ومع ذلك فأهم لتاريخنا من الآراء السياسية للفلاسفة البرجماطيين ، العادات البرجماطية فى التفكير السياسى التى نمت بطريقة تلقائية متفاوتة عند السياسيين العمليين ، إلى أن ظهرت للوجود أيديولوچية واعية للتجربة الأمريكية الاجتماعية الحديثة ، وهى و إن لم تنخرط بعد فى سلك مذهب مقوّم خير تقويم ، يمكن أن نقرّ بها كنظرية اجتماعية أمريكية بصفة خاصة . ومن سوء الحظ أن هذه النظرية معروفة معرفة أوضح كقوة اجتماعية منها كبناء لنظرية ، ولكن فى وسعنا أن نرسم رسماً تقريبياً قسماتها الرئيسية ، على أن نقر فى أذهاننا أنها عرضة للتغيير .

ولقد كان من الواضح أول كل شيء أن هذه الأيديولوچية سلبية لفشلها

في وضع فلسفة للتاريخ، وهذا الفشل دليل بليغ على مزاجها البرجماطي . وحتى التفسير الاقتصادي للتاريخ الأمريكي الذي شق طريقه عند المؤرخين بتأثير الماركسيين، وكان ينتظر أن يجعل للسياسة الأمريكية طابعاً أشد واقعية من التاريخ الذي اصطلح عليه ، حتى هذا التفسير قد تخلى عنه فيما بعد (و بتسرع بالغ) « بيرد » وأصدقائه الآخرون . وظل هذا التفسير للتاريخ أداة فنية بين يدى المؤرخين أكثر منه إطاراً فلسفياً للتاريخ بوجه عام. فلا الماركسية ولا أية فلسفة أخرى للتاريخ منذ سقوط الحماس الهيجلي ، قد أثرت تأثيراً جاداً في الفلسفة الاجتماعية الأمريكية . فأصحاب اليوطوبيا الأمريكيون والمتأمركون ، والفلاسفة المسيحيون يأسرون بين حين وآخر الخيال الشعبي ، ولكنهم في الجملة أقل فاعلية في إعطاء طابع تاريخي منهم في المساهمة في الاهتمام الغالب بالطليعة البشرية من جانب وبالإيمان بالتقدم من جانب آخر فالإيمان الأمريكي الحديث بالتقدم قد أسس لا على التاريخ ، بل على الثقة في مواردنا الإنسانية والطبيعية . ويفضى بنا هذا إلى سمة ثانية من سمات البرجماطية السياسية ، فهى أولاً نظرية قوة ، أو بالأحرى نظرية قوى ، نظرية تعدد وفرص. وماقاله « ديوى » عن الفلسفة بعامة يبدو بوجه خاص عاكساً لروح الفلسفة السياسية الأمريكية الحديثة .

« ستضيع الفلسفة في أمريكا بين مضغ طعام تاريخي حتى يستحيل إلى أنسجة خشبية أو دفاع عن قضايا خاسرة (خاسرة بالنسبة للعلم الطبيعي) أو نزعة صورية مدرسية ، مصممة ، مالم تكن في استطاعتها أن تجعل أمريكا على وعى بحاجاتها الخاصة ، ومبدئها الواضح للعمل الناجح »[1] .

وكانت « شيكاغو » مقر قيادة هذه الفلسفة . وقد سبق أن لخصنا آنفاً

---

(١) ص ٦٧ من :
John Dewey and others, Creative Intelligence (N. Y.1917).

علم النفس الاجتماعى الذى طوّره هنالك « ديوى » و « تافنتس » و « ميد » و « ڤبلين »[١] . فقد صاغوا نظرية للديمقراطية لا كشكل للحكومة فحسب ، بل أيضاً كضرب من المعيشة المترابطة مؤسسة على أن الفردية والحرية من إنتاج المجتمع ، وأن المجتمع الديمقراطى هو المجتمع الذى يلحق منظماته بالهدف الجذرى الذى يتيح لأعضائه أن ينشأوا عقلياً وعاطفياً فى كنف اتساع دائرة اهتماماتهم المشتركة ، و بأن يكون لهم جميعاً مساهمة مسئولة فى عملية الضبط الاجتماعى والمادى . وقد طبّق « ديوى » هذا المثل الأعلى فى إصلاح التربية وطبقه « چين آدامز » فى إصلاح المجتمع الحضرى ، والعلاقات الدولية ، وطبقه « ڤبلين » و « آيرز » فى إصلاح الأدوات الصناعية والأسهم المملوكة . وقد اكتسبت الفلسفة صبغة فنية مذهبية كنظرية للحكومة بفضل « آرثر . ف . بنتلى » وثلاثى شيكاجو « تشارلز مديان » و « هـ . و . لاسويل » و « ت . ف . سميث » . وقد أظهر « سميث » خاصة كيف يمكن أن تطبق الفلسفة البرجماطية على نظرية المساواة ، وعلى فن التوفيق ، وعلى أخلاق « السلوك البرجماطى » . وكان « بنتلى » و « بيرد » ، و « مريام » قادة فى صياغة السياسة فى حدود التفاعل بين « الجماعات الضاغطة » (صاحبة النفوذ) ، وبذلك تزوّدنا ببديل عملى تعدّدى عن التصورات الماركسية للصراع الطبقى فى مجتمع حيث تكون الطبقات غامضة والصراعات مستمرة . وحمل لواء هذه الفلسفة بعد ذلك فى صورة « الاقتصاد التجريبى » « تجول » وفضوليون آخرون جدد إلى واشنطن حيث امتحنت أقسى امتحان .

وقد واجهت التجربة الأصلية مهمة أشد دقة حين استدارت من هذه الفنون الاجتماعية الغليظة إلى الفنون الجميلة . وقد نهض « چون ديوى » و « ألبرت س .

(١) ارجع الى ما قبله (ص ٢١٧ ، ٢٢١ من النص الأصلى) .

«بارنس» بتطبيق التحليل التجريبي والبرجماطي تطبيقاً بلغ عندها الذروة في محاولتهما تحليل النشاط الفني وإظهار كيف أن الفنون الجميلة ومعظم المتع الخيالية في «التجربة الاستهلاكية» تستمر مع اهتمامات الحياة اليومية . وقد أظهر «بارنس» كيف أن كلاً من الفنان، الذي يعد الفن بالنسبة إليه مهارة أو تكنيكاً للإبداع والمتذوق الذي يستمتع بأعمال الآخرين، يحتاج للذكاء التحليلي، ولقواعد سلوكية، والمشاركة ، ومن ثم فالتجربة الجمالية ، ليست على أقل تقدير بأقل ذكاءً وارتباطاً بالمجتمع من التجربة العلمية والتكنولوجية . وقد نهض «ديوي» بالقدر الأعظم في وضع هذه القاعدة لأنها زودته بفرصة رائعة ليظهر كيف أن الاستمتاع بالغايات ومتابعة المقاصد ترتبط إحداهما بالأخرى .

« حين تنفصل الموضوعات الفنية عن ظروف مصدرها ، وعملها في التجربة، ينبني حائط حولها يكاد يجعل مغزاها العام الذى تبحث فيه النظرية الجمالية، معتماً . وبهذا يحصر الفن في مملكة منفصلة ، ينقطع فيها عن الارتباط بخامات ومقاصد كل شكل آخر من أشكال المجهود الإنساني ، ما هو بسبيله وما أنجزه . ومن ثم فهنالك مهمة أولى ملقاة على عاتق من ينهض بالكتابة عن فلسفة الفنون . هذه المهمة هي أن يحافظ على الاتصال بين أشكال التجربة المصقولة والغليظة، وهي أعمال الفن ، وما يرى كل يوم من أحداث وأفعال وآلام وهي ما يقر الجميع أنه يشكل التجربة[1] .

« ونحن نصل إلى نتيجة بصدد العلاقات بين الفن كأداة وبين الفن الجميل. وهذه النتيجة تتعارض مع ما يرمى إليه علماء الجمال الإنعزاليون ، أعني أن الفن الجميل إذا أخذ بوعى على ما هو عليه ، فهو في كيفيته فن أداتي على التخصيص .

---

(١) ص ٣ من : John Dewey : Art as Experience (N. Y. 1934).

فهو حيلة فى مجال التجريب من أجل التربية . وهو يوجد من أجل استخدام متخصص ، استخدامه كتدريب جديد لضروب الإدراك الحسى . فالمبدعون لمثل هذه الأعمال فى الفن جديرون حين ينجحون بذلك العرفان الذى نختص به مخترعى الميكرسكوبات ، والميكروفونات ، وفى النهاية ، يفتحون الآفاق لموضوعات جديدة نلاحظها ونستمتع بها . هذه خدمة خالصة ولكن عصراً يجمع بين الخلط والاضطراب والغرور ، يدعى لهذه الأعمال التى تحقق هذه المنفعة الخاصة « اسم الفن الجميل » [(١)] .

من هذا النص المقتبس الأخير ، بل ومن معظم كتابات «ديوى» ، يحس المرء أن جميع الأشياء تستخدم من أجل «التربية» . فهو يقول: « الفلسفة هى النظرية العامة للتربية » . و يمكننا أن نخلص أيضاً بأن الفنون هى التطبيق العام للفلسفة . وحديثنا بهذه الطريقة عن حياة الذهن كعملية للتربية ، معناه استخدام كلمة تربية بمعنى واسع جداً . ولكن من وجهة نظر التجربة الأصلية ليس من الصدفة أن تتصور التربية فى هذا النطاق الواسع . فقواعد النظام فى حجرة الدراسة ليست — كما أشار إلى ذلك « ديوى » فى كتبه الأولى وأكثرها تأثيراً « المدرسة والمجتمع » — إلا مرحلة مبكرة لقواعد النظام الجذرية فى الحياة الإنسانية . فليس هنالك ما هو أكاديمى فى التعلم ، وليس فى الوسع وضع حدود له .

« إن تربيتنا الحالية . . . متخصصة على مستوى عال ، وهى ذات جانب واحد وضيقة . فهى تربية يكاد يتحكم فيها تحكماً تاماً تصور التعليم فى العصور الوسطى . فهى تلوذ فى الجانب الأكبر منها بالوجه الفكرى لطبائعنا ، برغبتنا فى أن نتعلم ، وفى جميع المعلومات وفى امتلاك رموز التعليم ، وهى لا تلوذ بدوافعنا وميولنا

---

(١) ص ٣٩٢ من :
John Dewey : Experience and Nature (Chicago, 1925).

فى أن نصنع ونفعل ونبدع وننتج، سواء فى صور المنفعة أو الفن. أما إن ثمة اعتراضاً على التدريب اليدوى والفن والعلم بأنها تكنيكية ومتجهة نحو نزعة التخصص الخالص، فهذه شهادة طيبة كتلك الشهادة التى يمكن أن يزودنا بها هدف التخصص الذى يسيطر على التربية الجارية. وما لم تكن التربية معادلة للمتابعات الفكرية الخالصة، بالتعليم من حيث هو كذلك، فإن جميع هذه الخامات والمناهج يمكن أن نتلقاها بأقصى ترحاب.

« وبينما يعتبر التدريب لمهنة التعليم كنمط من الثقافة، مثله مثل التربية المتحررة، فإن تدريب الصانع والموسيقى والمحامى، والطبيب والمزارع، والتاجر أو مدير العمل فى الطريق الحديدى يعد تدريباً فنياً ومهنياً خالصاً. والنتيجة هى كل ما نراه حولنا فى كل مكان — تقسيم الناس إلى « مثقفين » و« عمال »، والفصل بين النظرية والتطبيق. وبينما يتحدث أئمة رجال التربية عندنا عن الثقافة وعن تنمية الشخصية.. إلخ كغاية وهدف للتربية، فإن الغالبية العظمى من أولئك الذين يتولون التعليم فى المدرسة يعتبرون الثقافة كأداة عملية محدودة يحصلون بها على قدر من العيش والزبد يدبر حياة محددة. وإذا كان علينا أن نتصور غايتنا التربوية بطريقة أقل انطواءً، وإذا كان يمكننا أن ندخل فى عملياتنا التربوية وجوه النشاط التى تلوذ بأولئك الذين ينصب اهتمامهم السائد على أن يعملوا ويصنعوا، ففى وسعنا أن نجد أن سلطة المدرسة على أبنائها أشد حيوية أو أطول مدى، وشاملة لثقافة أكثر...

« وإدخال الاهتمامات الإيجابية، والدراسة الطبيعية، ومبادىء العلم والفن والتاريخ، وتأجيل الاهتمامات الرمزية والشكلية إلى مرحلة ثانوية، والتغيّر فى الجو الأخلاقى فى المدرسة، وفى علاقة التلاميذ بالمعلمين — وفيما يتصل بقواعد السلوك، إدخال عوامل أشد إيجابية وتأثيراً وتوجيهاً ذاتياً — كل هذه ليست

مجرد أحداث عرضية ، وإنما هى ضرورات لتطور اجتماعى أوسع . . . .

« وإننا لو اعتقدنا فى الحياة . . . لغدت كل مهنتنا ومنافعنا . . . ولغدا التاريخ كله والعالم كله ، أدوات نستغيث بها وخامات للثقافة . . . بالنسبة للخيال ، ومن خلال ذلك ثروة الحياة وتنظيمها . . . وبينما لا نرى الآن إلا العمل الخارجى والإنتاج الخارجى ، فهنالك خلف جميع النتائج البادية ، إعادة تكييف الموقف العقلى ، والرؤية الواسعة المتعاقبة ، والإحساس بالقوة النامية ، والقدرة المديدة لجعل الفراسة والطاقة شيئاً واحداً هى ومصالح العالم والإنسان . وما لم تكن الثقافة انصقالا سطحياً ، وقشرة من الماهوجنى على خشب عادى ، فإنها بالتأكيد ما يلى : نمو الخيال فى مرونة واتساع وتعاطف ، إلى أن تتزود الحياة التى يحياها الفرد بمعرفة حياة الطبيعة والمجتمع »[1] .

ولفظا « الديمقراطية » و « التربية » لفظان مترادفان من الوجهة العملية فى فكر « ديوى » ، وكلاهما يدل على الحياة وفقاً لمبادىء التجريبية الأصلية .

« الديمقراطية هى الاعتقاد فى قدرة التجربة الإنسانية على خلق الأهداف والمناهج التى تنمو بها تجربة أبعد وأغنى . وكل شكل آخر من أشكال الإيمان الأخلاقى والاجتماعى يستند إلى فكرة أن التجربة يلزم أن تكون خاضعة فى نقطة أو فى أخرى ، لشكل ما من أشكال الرقابة الخارجية ، لسلطة ما يزعم أنها توجد خارج مجال التجربة . الديمقراطية هى الإيمان بأن عمل التجربة أهم من أية نتيجة خاصة نصل إليها ، بحيث أن النتائج الخاصة التى نصل إليها لها قيمة نهائية حين تستخدم فقط فى إثراء العمل الجارى وتنظيمه . وما دام عمل التجربة قادراً على أن يكون تربوياً ، والإيمان فى الديمقراطية هو ذات الإيمان فى التجربة والتربية ،

(١) ص ٤١ — ٤٤ ، ٧٢ — ٧٣ من :
John Dewey : The School and Society (Chicago 1900).

وجميع الغايات والقيم التى تقطع عن العمل الجارى تغدو، معوّقات ومثّبّطات . فهى تكافح من أجل تثبيت ما تم اكتسابه بدلاً من استخدامه لفتح الطريق وتحديد الطريقة لتجارب جديدة أفضل .

« فإذا سأل أحدهم ما المقصود بالتجربة فى هذا المجال ، فإن إجابتى أنها هى التفاعل الحر للكائنات الإنسانية الفردية مع الظروف المحيطة بها ، و بخاصة الملابسات الإنسانية ، وهذا التفاعل ينمى و يشبع الحاجة والرغبة وذلك بتزايد معرفة الأشياء على ما هى عليه . فمعرفة الظروف كما هى عليه هى الأساس الوحيد المتين للاتصال والمشاركة ، وأى اتصال آخر يعنى خضوع بعض الأشخاص للرأى الشخصى لأشخاص آخرين . فالحاجة والرغبة — اللذان ينشأ منهما الغرض الذى تسعى إليه الطاقة والاتجاه الذى تسلكه — يمضيان إلى وراء ما هو موجود، ومن ثم" إلى ما وراء المعرفة ، و إلى ما وراء العلم . وهما يفتحان باستمرار الطريق إلى المستقبل الذى لم يستكشف بعد ولم نصل إليه »[١] .

---

(١) ص ٢٢٧ :
John Dewey : «Creative Democracy—The Task before Us», in *The Philosopher of the Common Man* (N. Y. 1940).

الفصل التاسع

ظهور النزعة الطبيعية الجديدة والنزعة الواقعية

١ — فلسفة « لوليم جيمس »

إن قارىء المجلدين الضخمين لكتاب « چيمس » «أصول علم النفس» ستصدمه الطريقة السرضية التى تم بها ربط أجزاء الكتاب معاً فالحق ، إن علم النفس كان لايزال فى تلك الأيام (١٨٩٠) علماً طفلاً ، ولم يكن له بعد بنية مصطلح عليها ، بل لقد كان ثمة لا مبالاة ظاهرة عند المؤلف بصدد الربط بين الفصول ، فكل فصل منها يقف كبحث قائم بذاته ، وكثير منها فى الواقع نشر كمقالات . ومع ذلك ، فقارىء الهوامش المستفيضة يلاحظ أن المؤلف يكاد فى كل فصل يثير مشكلات ، يذكر أن حلها غير ضرورى بالنسبة لأغراض الكتاب العلمية أو مستحيل ، و يرجىء هذه المشكلات إلى الفصل الأخير ، حيث يلتزم أن يناقشها لما لها من طابع تأملى أو ميتافيزيقى يهم الفلسفة . وهذا فى ذاته ليس أمراً مفزعاً ، فقد كان شائعاً بين فلاسفة الظواهر أن « يضعوا بين قوسين » بعض الأسئلة الميتافيزيقية . وقد انطلت هذه الحيلة على كثير من القراء المتفلسفين واستبعدوا عمل « چيمس » كله كمتجر يدية خالصة ، بينما بحثوا فى الفصل الأخير عن مجمل فلسفة « چيمس » . ولكن هذه غلطة خطيرة ، ذلك لأنه فى الفصل الأخير وعنوانه « حقائق ومعلومات ضرورية » لم يناقش « چيمس » إلا مسألة واحدة من بين المسائل التأملية العديدة ، وأعنى

بمسألة الأصل النفسانى « كما يدعوها، وهى مشكلة ما إذا كان البناء العقلى من أصل ترانسندنتالى أو تجريبى. وقد حدّد موقفه من هذه المسألة « دفعةً واحدة »[1] . ويمكن تلخيص هذا الموقف فيما يلى : الترانسندنتاليون على صواب فيما يختص بمسألة الواقع ، والطبيعيون على صواب بصدد مسألة العلّة . وهو يقصد « بالطبيعيين » الداروينيين. ويعد هذا الفصل هجمة من هجماته على التجاء « هربرت سبنسر » الساذج إلى « تجربة الجنس » ليفسر البنيات البيولوجية ، ويحبذ « چيمس » تفسيراً داروينياً أو « علّة » ، أعني أن بنية الإنسان العقلية والأخلاقية هى واحدة من « تنوعات تلقائية » تحدث فى مجرى الأحداث وتبقى لما فيها من منفعة . والواضح أن مثل هذه « العلل » الداروينية ليست تفسيرات طبيعية ولكنها مسلمات تطورية . ومن ثم فالمناقشة بأسرها هى دليل آخر على إيثار « چيمس » لاعتقاد « داروين » فى « تلقائية » تنوعاته الطبيعية أكثر من إيثاره لإيمان « سبنسر » فى الإنسان ، وفى عملية آلية متفاوتة لقوانين التداعى فى التجربة . وبدت التلقائية فى الطبيعة « لچيمس » فرضاً علمياً إلى حد ما عن المقولات الطبيعية التى اعتاد استخدامها فى علم النفس عنده ويحاول « چيمس » أن يلخص فلسفته بأسرها[2] بالإحالة إلى القضية الأساسية فى مبحثه السابق عن وظيفة الفكر إلى التجربة ، وفى هذا الملخص يتوخى تعريف العلاقات بين حدود أربع جذرية :

١ — الحقيقة الواقعية أو الواقعة التى « توجد فى امتلاء الفضاء بالهيولى » .

٢ — التجربة ، المعطى ، « مادة لا متحددة من انطباعات مبعثرة » أو « سياق خام لتجربتنا » من غير الفعل الانتقائى .

---

(١) William James : Principles of Psychology (N. Y. 1890) 11, 618.

(٢) نفس المصدر ص ٦٣٤ — والهامش الذى يحيل إلى المبحث الذى أعيد طبعه فى : « إرادة الاعتقاد » (نيويورك ١٩٠٨) .

٣ — الفكر ، الذى يلائم (٢) مع البنية الأولية للفكر من أجل

٤ — الإرادة ، وهى « أغراض و إيثارات الإنسان الذاتية الحاسمة . »

وكتاب « أصول علم النفس » يعنى بالعلاقة المتداخلة بين (٢) ، (٣) ، (٤) . وفى هذين المجلدين لا يتناول « چيمس » علاقة (١) ، (٤) وهى القضية الأساسية فى مباحثه ومحاضراته الشعبية والتى لها اهتمام أخلاقى جذرى بالنسبة إليه شخصياً . والنظرية فى (١) ، الحقيقة الواقعية أو الواقعة ، قد نبذها « چيمس » ليس فحسب فى كتابه علم النفس ، بل فى جميع كتاباته مع ملاحظة أنه يأخذ الوجود كأمر مسلم به ، أو أنه واقعى واقعية السذاجة والحس المشترك ، أو أنه لا يثير « المسأله المثالية » بالمرة [1] ، وحتى مشكلاته الفلسفية تهتم فقط بالعلاقات الواقعية بين (١) و (٢) ، و بين (٣) و (٤) .

هذا التحليل الواقعى يقع مع ذلك فى تفسيرين مختلفين تماماً للذهن ، كل تفسير منهما مكتمل بذاته ، معتمد على ما إذا كان « چيمس » يبدأ تحليله بـ(٢) أو بـ (٤) . فالفلسفة المؤسسة على(٢) يجب أن تسمى نظريته الاستبطانية للذهن ، أو فينومينولوچيته عن الشعور . فهى تبدأ بعد بعض مقدمات منهجية ، فى الفصل بين السابع والثامن من كتابه علم النفس ، بفصله التاسع المشهور «تيار الفكر». وهو الذى نشر من قبل ذلك بكثير (سنة ١٨٨٤) تحت عنوان « بعض ما أهمله علم النفس الاستبطانى » . وقد أحال مؤخراً إلى الملابسات التى أفضت إلى اكتشاف القضية الأساسية لهذا المبحث .

« منذ سنوات مضت ، حين كانت أفكار « ت . ه . جرين » أشد الأفكار نفوذاً ، أقلقنى كثيراً نقده للنزعة الحسية الإنجليزية . فقد كان يمكن لأحد تلاميذه بوجه خاص أن يقول لى دائماً « نعم! يمكن للحدود أيضاً أن تكون حسية فى الأصل ، ولكن ما هى العلاقات إن لم تكن سوى أفعال خالصة

---

(١) ارجع الى هامش ص ٥٠ ، وص ١٩٥ من « معنى الحقيقة » (نيويورك ١٩٠٩)

للعقل تقع على الإحساسات من عل ، ومن طبيعة أعلى ؟ «و إنى لأذكر جيداً الراحة المفاجئة التى أحسست بها عندما أدركت يوماً أن علاقات المكان كانت متجانسة مع الحدود التى تتوسط بينها . وكانت الحدود أمكنة والعلاقات أمكنة متداخلة »[1] .

وفى الفصل عن إدراك المكان وفى هذا الجزء كله من كتابه ، كان من الواضح انشغال « چيمس » بالمشكلة المركزية فى المثالية الإنجليزية ، أعنى بها كيف يمكن أن تكون العلاقات مرتبطة بالمعطى ؟ . وكانت إجابة «چيمس» البسيطة هى أن العلاقات معطاة شأنها شأن الحدود . وقد أكّد حاسة النسبية . وعلى هذا الأساس بنى الفصل العاشر « الشعور بالذات » وفيه نمى فكرة أن « الفكر العابر هو المفكر » . ثم يتبع ذلك الفصول من الخامس عشر إلى الواحد والعشرين حيث تتبلور نظريته عن « إدراك الحقيقة الواقعية » ، وفى هذا الفصل الأخير (الواحد والعشرين) من مجموعة فصول الكتاب يهتم «چيمس» بالجانب الانفعالى للاعتقاد : فالاعتقاد كما يشرحه هو موقف . وهنا يتبع بصراحة « تين » . ويلخص المناقشة بقوله : « الاعتقاد والانتباه واقعة واحدة . فما ننتبه إليه فى هذه اللحظة هو الحقيقة الواقعية »[2] . ولا بد أن يتضح لأى شخص يطالع هذه المناقشة أن « چيمس » هنا عالم نفسى متمكن، وهو لا يتحدث عن الحقيقة الواقعية بالمعنى الذى ألمحنا إليه فى (١) ، بل عن إدراك الحقيقة الواقعية أو معناها فى الشعور .

ومن ثم فهذا الجزء المركزى فى كتاب « چيمس » علم النفس يشكل تفسيراً مترابطاً للشعور ، يبدأ من « السياق الخام » أو من الخلط الضخم الساطع

The Meaning of Truth (N. Y. 1909).

(١) نفس المصدر السابق هامش ص ٣٢٢ .

(٢) Principles of Psychology, II, 322 n.

للدوى فى المعطى والذى يبلغ ذروته فى سيكولوجية الاعتقاد ، التى تتطور منها برجماطيقه . هذا التفسير الشامل الذهن يتركز على النظرية الباطنية المباشرة للذهن كمعطى ، و يتألف فى جوهره من برهان تفصيلى لما يعرف الآن « كقضية المعطى » وهو يبسط موقفه بوضوح فى حدود التمييز بين « معرفة التعارف » كما توجد فى المعطيات الأولى للشعور وبين « المعرفة عن » أو المعرفة المنطقية[1].

و إذ نمر بهذه الحدود عن ذلك الجزء من نظريته فى الذهن ، فيمكننا أن نصف هذا الجزء بأنه تفسير لما هو « معروف عن » معرفة التعارف . فالذهن من وجهة النظرية هذه هو هُويّة « المفكر والفكر العابر . وكل تفكير هو نوع أو آخر من الموقف أو الإحساس . وبعبارة أخرى ، مثل هذا العرض عن الشعور يبلغ ذروته فى تحليل الإنفعالات من حيث هى كذلك ، لا تحليل عللها أو نتائجها . ونظرية « چيمس » هذه هى فينومينولوچية الحياة الانفعالية ، مع التأكيد على مواقف الاعتقاد والتفكير .

ولكن ثمة فلسفة ثانية فى كتاب « چيمس » (علم النفس) يمكن أن ندعوها نزعته الطبيعية أو نزعته الفعالة . فثمة عرض متناسق فى الفصول ١ — ٥ ، ١١ — ١٤ ، ٢٣ — ٢٦ ، لتفسيره البيولوچى للأفعال العقلية ، يصل إلى قمته فى علاجه الطبيعى للإرادة . يقول « چيمس » : « إن علم النفس طبيعى »[2] ، وتعريفه البيولوچى لفعل عقلى هو « السعى نحو غايات » .[3] ثم يتبع ذلك بعد تحليل فسيولوچى للعمل الوظيفى للمخ فصله المشهور عن « العادة » . فهو يشرح « أن العادات العضوية يرجع الفضل فيها إلى تشكُّل الخامات العضوية »[4] ،

---

(١) نفس المصدر : ١ ، ١٨٥ — ٢٢١

(٢) نفس المصدر : ١ ، ١٨٣

(٣) نفس المصدر : ١ ، ٥ ، ١١

(٤) نفس المصدر : ١ ، ١٠٥

ثم يربط العادة بالمجهود ويضع قاعدته الدالة على مذهبه وكانت قضية جذرية فى الأخلاق عنده « اجعل ملكة الجهد حية » [١]. ويفضى به هذا إلى بيولوچية الانتباه وإلى النظرية الشاملة للاستدلال ، التى تبلغ ذروتها فى فصليه عن التصور والاستدلال . والنقطة الهامة فى هذه النظرية هى : « أن المعنى الوحيد للماهية معنى غائى » [٢] . هذه الفلسفة هى نظرية نمو الذكاء الحيوانى أو الحصافة حتى تغدو عقلاً . وهى تؤكد أن النشاط العملى للذهن يعتمد على عادات التعميم وعلى القدرة على انتقاء « الماهيات » الملائمة للفعل . هنا يؤخذ الذهن كواقعة طبيعية أو « كحقيقة واقعية » بالمعنى (١) الذى ذكرناه آنفاً ، ونشاطه هو نوع من الحياة أو الفعل المنضبط بما ذكر فى (٤) ، ولكن (٤) أيضاً ، أعنى الإرادة هى فى نفس ميدان الوقائع البيولوچية ، وقائع « التشكل » . وواضح أن هذا الجزء من كتاب « چيمس » (علم النفس) هو تناول تطورى ، طبيعى ، للذكاء الحيوانى ، والعقل الإنسانى .

والفصل الأخير فى كتابه « علم النفس » هو تلخيص لمحاولته ربط هاتين النظريتين عن الذهن المختلفتين تمام الاختلاف — فينومولوچية الشعور (التى تنتهى بدفاع عن الطبيعة الأولى للأشكال العقلية) وبيولوچية الذكاء (التى تنتهى باعتقاده فى تلقائية طبيعية) .

ولسنين عديدة واصل « وليم چيمس » العمل فى كلتى الفلسفتين باستقلال نسبى وإن بدا أنه قد أدرك عرضاً أنه واقع فى أزمة خطيرة : وثمة مثل مؤثر عن وعى « چيمس » بالاختلاف الجذرى بين وجهتى النظر ، اللتين تورط فيهما . ذلكم هو نقده « للنظرية الأوتوماتية » على أسس انفعالية ، فقد كان يأخذ

---

(١) نفس المصدر : ١٢٦،١

(٢) نفس المصدر : ٣٣٥،١١

التفسير الآلى الشامل للذهن مأخذ الجد ، حين عنّ له (وهو يقضى شهر العسل) أن الحبيبة الأوتومانية وإن تكن كاملة آلياً لن تكون طبيعية مكتملة ومشبعة بدون الشعور بتبادل الأحاسيس ، والوعى ، والتواجد الباطنى . ومن ثم استخلص حجته فى ذلك الحين ، وأعادها بعد ذلك ، وهى أن الفلسفة الطبيعية الخالصة للغرض أو الذهن لن تكون مشبعة أبداً للكائنات الإنسانية ، وإن تكن مقنعة إلى حد بعيد للعلماء .

وأخيراً قلقه بصدد الصراع فى فلسفته انعكس فى عدم قدرته على الحسم فيما إذا كان من الممكن للأفكار أن تتركب أولاً ، وقد شعر بقياس الإحراج فى الاعتقاد إما فى ذرّات نفسانية أو فى أسس نفسانية خالصة ، ولا أحد منهما كان ملائماً له . هنا يأتى « برجسون » لنجدته بإقناعه بأن « منطقه المثالى فى الهُوِيّة » إن هو إلا نزعة فكرية مغلقة .

ولكن « چيمس » لم يقف هنا . فإذا أغرى نفسه بأن الشعور ذاته تجربة وليس وجوداً ، نمّى نظرية علاقات فى الذهن ودعاها بفلسفة « التجربة الخاصة » « ولكن الواقعيين أوّلوها فيما بعد بأنها « نسبية موضوعية » . ولكن قبل أن نفحص هذه الواقعية الجديدة التى كان « چيمس » ميّالاً إليها فى أعوامه الأخيرة ، يلزم لى أن أقطع عرضى تطور فلسفته لكى أصف الطريقة التى طوّر بها أحد تلاميذ « چيمس » النظريات المتصارعة عن الذهن فى علم نفس چيمس إلى ثنائية منهجية .

٢ — ثنائيا « سانتيانا » المنهجية

إن كلمات سانتيانا ما برحت إنجيلاً عند بعض الأمريكيين الواقعيين، لا لأنه كان فيلسوفاً واقعياً ، ولكن لأن بيانه الشاعرى هو نصوص رائعة للمواعظ الواقعية . وقد أيد الحركة باتساع وحماس برجاطيين .وقد صاغ للواقعية الأمريكية «أساساً طبيعياً» و « إنجازاً مثالياً » معاً . ومع هذا « فسانتيانا » نفسه لم يكن واقعياً بكل قلبه كما لم يكن أمريكياً . ومن أعم المواد وأشدها جوهرية فى العقيدة الواقعية الأمريكية ، الولاء للعلم . وما برح المذهب الواقعى متطلعاً إلى بناء ميتافيزيقا ، أو على الأقل نظرية فى الوجود ، ستكون علمية تماماً . ولم يكن « لسانتيانا » إلا قليل من هذه العاطفة ، وقد أقحم فى الجادلاتِ الخاصة بالحركة الواقعية ، و بخاصة عن طريق صديقه «شارلز أوجستس سترونج» وقد أثمرت هذه المجادلات كتاب «سانتيانا» «الشكية والإيمان الحيوانى» (سنة ١٩٢٣) وهو أفضل تقرير عن ثنائيته . (إرجع إلى الفصل السادس القسم الرابع لما كتبناه عن المذهب الطبيعى عند «سانتايانا») وحين اكتشف بعد ذلك مناطقه الأربع للوجود ، أكد « حياة الروح » إلى حد أن أشد أصدقائه الواقعيين تشبثاً بالعلم قد انزعجوا. فقد اعتقدوا أن «سانتايانا» قد استسلم لإغراءات إيطالية و بخاصة روما المقدسة. وقد قال هو نفسه إن صديقه الإيطالى «ليونى فيفارنى» علمه أن يأخذ الروح مأخذاً جاداً . و ينطوى هذا على أنه قد تعلم أن يأخذ « الحدس » بجد أكثر مما يأخذ العقل ، وكذلك يأخذ الخيال بجد أكثر مما يأخذ العلم . وحين أعاد النظر فى كتابه المبكر «العقل فى الحس المشترك » صدمه ما وجده فيه من لَبْس وخَلْط. وظن أنه ينبغى له أن يعيد كتابته كله ، ولكن إذ ارتأى أن له بعض التقدير كحدث تاريخى ، اكتفى بمقدمة جديدة . ومتابعة الإنتقال من « العقل فى

الحس المشترك » إلى « الشكية والإيمان الحيوانى » هو أيضاً متابعة نشأة الواقعية الثنائية من نظريات « چيمس » فى علم النفس .

« العقل فى الحس المشترك » هو مقدمة لكتاب « حياة العقل » ، يغلب فيه فكرة « چيمس » ، وإن كانت اللغة كلاسيكية . واستخدام اصطلاح « الحس المشترك » فى العنوان أمر غريب ، لأن هذا الاصطلاح لا يرد فى صلب الكتاب ، ويتضح لأى قارىء أن « سانتايانا » كان يستخدم الاصطلاح ، لا فى أى معنى تكنيكى ، ولكنه يستخدمه فقط كما اعتاد « جيمس » استخدامه ليعنى موقفاً من الواقعية الساذجة ، وعدم الميل لمناقشة صحة المعرفة الطبيعية ، وتقبل تام للوقائع المشتركة فى التجربة . والكتاب ، مثل كتاب « وليم جيمس » «علم النفس» ، هو وصف للشروط الطبيعية والبيولوجية لنمو العقل بين الناس . وتمضى القصة على مايلى : الاتحاد الحى بين تيار الشعور «التدفق» ، و بين الإرادة أو «الغريزة» يولّد نوعين من « التشخصات » مرهونين بكون التجربة منظمة « بتـداع بالتشابه » أو « بتداع بالاقتران » . « فالتشخصات » كلمة غامضة صيغت ببراعة للتعبير عن فكرة « جيمس » عن « تكثيف» التجربة . فالتشخّصات المؤسسة على التداعى بالاقتران هى أفكار أو ماهيات أو «تشخصات فى الحديث» ، والتشخصات المؤسسة على التداعى بالاقتران هى «أشياء» [1] . ووصف « إدراك الماهية » يقود « سانتايانا » ، كما قاد « جيمس » مباشرة إلى النزاع الخاص بأن الفكر عملى » . [1] .

وموضوع « التدفق » بأسره يأتى من التمييز بين «المادة الوجودية اللا متعينة» (وهى الدالة على « الحقيقة الواقعية » عند جيمس بالمعنى (١) فى القسم السابق

---

(١) انظر بوجه خاص ص ١٦١ — ١٦٢ « العقل فى الحس المشترك » .
Reason in Common Sense (N. Y. 1905).

(٢) نفس المصدر ص ١٦٩ — ١٨٢ .

من هذا الفصل) التي يمكن أن تؤخذ كأمر مسلم به ، والمادة اللامتعينة التي تبادى فيها التجربة الإنسانية الحس المباشر الذى لم يترجم . « وسانتايانا » ، مثل « چيمس » ، يعامل هاتين المادتين اللامتعينتين « كمادة لامتعينة » مزدوجة ، وهو يشير إلى مجرى الأحداث « كتدفق مطلق » ويعتبر جريان الأحاسيس والمشاعر كصورة لهذا التدفق . وهو لا يشير إلى هذه المادة اللامتعينة على أنها « طبيعية » ولكنه يحتفظ دائماً بكلمة « طبيعية » كما يفعل المثاليون ، لفكرة سياق الطبيعة ، التى تنبثق من الحس المشترك ، ولكنها تصل إلى حد التعبير الكامل عنها فى العلم الفيزيائى فقط وفى فكرة الميكانيزم . والقوى الطبيعية الرئيسية التى يشير إليها هنا هى « غرائز » أو دوافع لا عقلية عند الحيوانات[1]. وبوجه عام ، من الواضح أنه خلال كتاب « العقل فى الحس المشترك » بأكمله ثمة إيثار للغة الاصطلاحية المثالية ، كما هو الشأن عند «چيمس» . ولغة سانتايانا هى إلى حد ما أقرب إلى لغة « شوبنهاور » من لغة « چيمس » ، ولكن فكر « سانتايانا » أقرب إلى فكر «چيمس»، فالواقعى والظاهرى متميزان ولكنهما ليسا منفصلين .

وفى مقدمة الطبعة الثانية ، بعد ثلاثين سنة ، أشار « سانتايانا » نفسه إلى هذا الغموض واعترف أنه منذ ذلك الزمن الذى كتب فيه كتابه « حياة العقل » تعلم أن يأخذ الطبيعة مأخذ جد أكثر ، وأن يأخذ المسائل الإنسانية مأخذ جد أقل . وقد شرح أنه حين عرض الطبيعة على أنها ناشئة من الإحساسات والمشاعر ، كان بالطبع يعنى فكرة الطبيعة ، ما دامت الطبيعة لاتنشأ أبداً من أى شىء .

وفى كتابه « الشكية والإيمان الحيوانى » (سنة١٩٢٣) يختفى كل هذا المزج الغامض من النزعة الطبيعية البيولوچية ، والتجريبية الاستبطانية التى وجدناها

---

(١) نفس المصدر ص ٣٨ — ٤١ .

تطبع بطابعها « چيمس » و « سانتايانا » فى مراحله الأولى . نجد فصلاً قاطعاً مطلقاً بين المعطى والمعتقد فيه. فهو إذ نهض بتأويلاته الخاصة لشكوك «چيمس» المتأخرة بصدد وجود الشعور ، يزعم أنه « لا شىء معطى بموجود » . فالنفس الإنسانية (وهى كلمة جديدة فى قاموس « سانتايانا » لها أهميتها) لها وظيفتان مختلفتان اختلافاً أصيلاً . الحدس بالمعطى والإيمان الحيوانى فى اللامعطى. والتعرف الخالص أو المباشر ليس معرفة بأى وجود كائناً ما كان . ومع ذلك فللنفس موضوعاتها الملائمة ، أعنى الماهيات . فهنا تتنحى نظرية التداعى بالتشابه التى بنى عليهاهو و «چيمس» تناولهما الغائى لإدراك الماهية. وفى مكانها الزعم الفينومينولوچى بأن الحضور النقى لمعطى ، دون أى اعتقاد ، ينطوى على موضوع قابل للتحديد . مثل هذا الفعل من الحدس الخالص يتضمن نظاماً روحياً ، ذلك لأن النفس عادة لا تعيش دون أن يكون لها إيمانها الحيوانى أو الغريزة . فهنا يلح « سانتايانا » على استثمار عادات الاستخلاص أو التأمل ، ليصارع العادات « الحيوانية » للاهتمام الغائى بالماهيات ، إن الاقتصار فى العناية بالماهيات من حيث أنها تسند الوجود بدا له عندئذٍ تضحية اضطرارية بالخيال من أجل العلم ، و بالاستمتاع بالماهية من أجل ممارسة الإيمان الحيوانى .

ومن جهة أخرى يبين « سانتايانا » فى كتابه « الشكية والإيمان الحيوانى» أنه قد ظن من الضرورى الاعتماد على الحدس أولاً ، كاحتياط من احتياطات المنهج . وشكيته الأصلية هى على نطاق واسع شكية منهجية ، حيلة للتخلص من الشعور من حيث هو كذلك فى نظرية المعرفة الطبيعية . و بمقتضى هذا ، نجد القسم الخاص « بالإيمان الحيوانى » فى مذهبه « مذهباً سلوكياً » لا يعرف هوادة ولا ليناً ، وثمة نظرية بهذا الإسم وجدت بعد ذلك فى أمريكا . ففعل الإيمان ، الذى اتجه إليه مع « هيوم » ، بعد أن تراجع تراجعاً منهجياً عن الشكية ، هو

عمل «حيوانى» ليس فحسب فى المعنى الذى ذهب إليه «چيمس» وهو أن يكون عملاً الذكاء الحيوانى»، ولكنه الآن بالنسبة « لسانتايانا » نظام واضح موضوعى من الإيماءات، والاتصالات والميكانيزمات الاجتماعية . فمن خلال الأفعال أو الحركات البدنية تغدو المواقف معروفة، لمعرفتنا بأنفسنا و بالآخرين . وكما أن نظرية المعرفة الحدسية مؤسسة بأسرها على العلاقات الباطنية بين الماهيات، فكذلك المعرفة الوجودية مؤسسة بأسرها على العلاقات الخارجية بين الأجسام الطبيعية . إن نظرية « سانتايانا » السلوكية عن الإيمان الحيوانى والمعرفة الوجودية، هى التى ساهمت مساهمة ملحوظة فى تراث المذهب الواقعى والمذهب الطبيعى الجديد فى أمريكا .

ولكن « سانتايانا » نفسه قد واصل استثمار ثنائيته المنهجية إلى النهاية ، وزيادة حدة الصدام فى النظر والعمل على حد سواء بين حياة العزلة و بين الاندماج فى المعرفة العملية ، وكلما زاد تنسكه و بعده عن الناس ، زاد تمجيده لتحرره من « السلطة والسيطرة» . وفى أحد كتبه الأخيرة « فكرة المسيح فى الأناجيل » ، وهو الكتاب الذى حقق فيه الرغبة التى طالما جاشت بنفسه، أعنى أن يصور المسيح المتجسد، ركز حديثه عن ذلك الجزء من حياة السيد المسيح الذى يقع بين البعث والصعود ، حينما كانت كما يقول « سانتايانا » إحدى قدميه على الأرض والأخرى فى السماء . حياة كهذه تبدو لسانتايانا لا حياة إلهية فقط ، بل وحياة إنسانية نقية كذلك .

ألم يظهر بعد أن عزلة روح عارٍ هى بالأحرى أشد عمراناً ؟ فبقدر ما نتخلى عن مطالبنا وارتباطاتنا الحيوانية ، ألسنا نتنفس هواء أكثر إنعاشاً وصحة؟ أليس التخلّى عن كل شىء يظهر كل شىء و يعود به إلينا فى حقيقته النزيهة ، فى عين الوقت [1] الذى يطهّر فيه إرادتنا أيضاً ، و يجعلنا قادرين على الإحساس ؟

(١) فى « الدين النهائى » خطاب فى تكريم سبينوزا .

ففى أمريكا أيضاً كانت هنالك استجابة واسعة لنداء قدّيسى من هذا النمط. ولكننا أبعد ما نكون عن روح النزعة الواقعية الأمريكية إذا سلمنا بهذا الأضاليل .

٣ — الانتقادات البرجماطية للأذهان

فى مبحثه سنة ١٩٠١ عن « هل يوجد الشعور ؟ » وفى مباحثه التالية عن « التجريبية الأصلية » نبذ وليم « چيمس » بخشونة الفلسفة الثنائية الذى أخذ بها كأمر مسلم به على أنها « كنطية جديدة ». وشرع فى تقويض ماتصوره على أنه آخر معقل من معاقل النزعة الثنائية، أعنى التمييز بين ماهو موضوعى وماهو ذاتى. فنفس الأصناف أو « الأشياء » يمكن أن تعمل ذاتياً أو موضوعياً تبعاً للطريقة التى ترتبط بها . فلم يعد « وليم چيمس » بهذه النظرة الترابطية للشعور ، واقعياً ساذجاً. فبدلاً من أن يضع تمييزاً على أساس الحس المشترك بين « الهيولى الوجودية » و بين « المادة اللامتعينة » للتجربة الحسية ، يبتكر هنا مقولة جديدة تضم الاثنين، وليست بالتعريف موضوعية ولا ذاتية ، وقد سمى هذا الكيان الحيادى التجربة « الخالصة » . ذلكم كله بديله التجريبى للجوهر .

خاطر « چيمس » فى هذا الاتجاه منذ أن سلمّ بالحاجة إلى نظرية معقولة لتركب الشعور ، و بدت هذه المقولة الجديدة عن « التجربة الخالصة » حلاً لمشكلته لأنه كان فى مستطاعه أن يترجم المصاعب التى تنجم من الاستعارة الخاصة بتركيب الحالات العقلية إلى تمييزات بين الأنظمة ذات العلاقات . فالعلاقات كما أقام الحجة على ذلك فى مباحثه الأولى ضد المثالية ، يمكن أن تجرب ذاتياً دون أن تنقطع عن كونها حقائق موضوعية . و يمكن الآن أن يعيد ترجمة نظريته عن تيار الفكر فى حدود نظرية تنويع المضمونات ، أو الأنظمة القائمة على علاقات

يمكن فيها ترتيب المضمون « الخالص » أو المباشرة لتحقق أغراضاً عرفانية مختلفة. ولكن الاستعارة «تجربة» خالصة أو «مباشرة» كانت جلبت سوء الحظ على نزعته الواقعية ، فقد أفضت به إلى أن يترجم هذا الإقليم الحيادى ترجمة نفسانية فى حدود التجربة الانفعالية . فالانفعالات ليست أفكاراً ، ومن ثم فهى ليست « عقلية » بالمعنى المصطلح عليه . وقد دعاها «چيمس» وقائع عاطفية وأقام حجته على أن لمثل هذه الوقائع أعظم مغزى ميتافيزيقى لأنها أقرب إلى الحقيقية من تصورات المعرفة الجدلية والعلم والنظرية القائلة بأن الإحساسات جوهرية لها أساس ملحوظ . ولما كان « چيمس » على بيّنة بهذه المفهومات ، فقد أدرك المضامين الرومانسية لتجريبيته الأصيلة . وقد حاول عدد قليل من الميتافيزيقيين وبخاصة « هوايتهد » أن يستخدموا هذه الفكرة استخداماً علمياً ، ولكن الغالبية العظمى من الواقعيين الأمريكيين نبذوها لهذه الصبغة الذاتية الرومانسية ، وقد آثروا عليها لغة « النزعة الواحدية الحيادية » .

وإذ أدرك بعض أصدقاء « چيمس » وبخاصة « س . أ . سترونج » و « ديكنسن » أن هذه النظرية عن تجربة خالصة إن هى إلا إضافة اضطراب إلى ما فى معسكر التجريبية من اضطراب سابق ، فقد نجدوه باقتراح مستمد من المنهج البرجماطى . فقد حثّوه على أن يخرج من انشغاله كعالم نفس بالإحساس المباشر ، وأن ينمّى نظرية برجماطية عن الموضوعات المشتركة . وقد وجّهوا انتباهه إلى مقال قديم له وصف فيه هو نفسه الطريقة التى يمكن بها لأذهان عديدة أن يكون لها موضوعات مشتركة . فلم لا ننظر إلى العالم على أسس برجماطية على أنه مدرك إدراكاً مشتركاً ! فالعالم المشترك ليس عالم إحساس ولا عالم اعتقادات ولكنه سياق يأخذ به معاً ملاحظون عديدون ، ليحلوا فيه موضوعاتهم المدركة ، وهذه العملية الخاصة بالإحلال يمكن تفسيرها موضوعياً واجتماعياً . وقد تقبل « چيمس » هذا الاقتراح بحماس وحاول أن يدخله فى تجريبيته الأصيلة .

فإذا كانت شمعتى تنطفىء حين تطفىء شمعتك فلم لا نقول إن لنا شمعة بالاشتراك ؟ و « چيمس » يرى أن أذهاننا تلتقى حين تسلك شموعنا هذا المسلك . هذا التفسير للالتقاء البرجماطى للأذهان شغل الآن فى فلسفة « چيمس » المكان الذى كان يشغله قلقه وانزعاجه بصدد مركب الشعور . ومن الغريب أنه أطلق على هذه النظرية « الواقعية الطبيعية » . وقد ساعدت كثيراً من أصدقائه وأتباعه على الربط بين الواقعية و بين المنهج البرجماطى . ولكن « چيمس » نفسه فيما يبدو قد فشل دون رؤية العلاقة بين برجماطيته و بين « واقعيته الطبيعية » .

وأيًا كان الأمر فالأثر العام لهذا التحول فى النظرية عند « چيمس » وعند زملائه الواقعيين هو أن يقتربوا بفلسفاتهم اقتراباً أكثر من العلوم الطبيعية . وقد بيّن « چيمس » أنه أيًا كانت الموضوعات خاصة أو إدراكية ، فإننا نحاها فى مكان عام . وليس صحيحاً إذا تحدثنا برجماطياً ، كما أقام الحجة على ذلك كل من « رسل » و « هوايتهد » ، أننا نضع أولاً إدراكاتنا فى مكان خاص ثم نتعلم أن نربط مكاننا بأمكنة الأذهان الأخرى . فاختلافاتنا فى المنظر هى اختلافات عامة ، وتفترض منظراً مشتركاً للمكان أو إطاراً من الإحالات . وعلى ذلك « فچيمس » يرى أن ليس ثمة صعوبة فى الاعتقاد فى « مضمون واحد من الوجهة العددية لذهنين أو أكثر » . [1]

مثل هذه الأفكار تفتح عالماً جديداً للاستكشاف ، وتحث الواقعيين الأمريكيين على هجر انشغالهم الإيستمولوچى بمشكلات الإدراك الحسى ، وإلى أن يسيروا على الخطوط التى رسخت من قبل فى فلسفة العلم فى القارة الأوروبية . وقد مهدوا الطريق لتجريبية علاقات ، لنسبية جديدة . وقد لعب

(١) ص ٨٥ من :
William James : Essays in Radical Empiricism (N. Y. 1912)

« وليم چيمس » دوراً محورياً فى الربط بين النزعتين التجريبية والواقعية فى أمريكا . ومن المهم تاريخياً أن نوجّه النظر إلى أنه فى أمريكا أكثر من أى مكان آخر ، كانت النزعة الواقعية الطبيعية تنجز وتستكمل بواسطة نزعة تجريبية أصيلة . فالاتساع بفكرة التجربة بحيث لا تشمل فقط النطاق الانفعالى بل تضم أيضاً نطاق الفعل المشترك مكّنت النزعة الواقعية الأمريكية من أن تتشبث بولائها المنهج التجريبى . والنزعة الواقعية « الفيزيائية » كما يؤثر بعض أنصارها تسميتها ، وهى التى وصل إليها « چيمس » وأمريكيون آخرون ، لم تكن واقعية ساذجة ، ولم تكن كذلك موقفاً « طبيعياً » بالنسبة للأمريكيين ، بل كانت مهمة تكنيكية شاقة .

٤ — ستة من الواقعيين المتأهبين للقتال

وفى سنة ١٩١٠ ، أعنى قرب موت « چيمس » ، هاجم كثير من تلاميذه السابقين المثالية هجوماً منظماً . وقد كانت المثالية ما برحت محصنة فى الأوساط الأكاديمية (أنظر ما قبل ، الفصل السابع ، القسم الثانى) . وفى هارڤارد كان « چوزيا رويس » ما فتىء بطل المثالية المجند . وكانت « مدرسة الحكمة للفلسفة فى كورنيل » مزدهرة ، وكانت تبعث بتلاميذ « بوزانكت » الشباب إلى المناصب الأكاديمية فى مختلف ربوع البلاد . وكانت الجمعية الفلسفية الأمريكية التى أنشئت حديثاً تخضع لقيادة مثالية . وبدلاً من أن يهتز المثاليون أمام البرجماطيين وإزاء ما اكتسبه « وليم چيمس » من شعبية عظيمة بادروا باستغلال ما جلبه البرجماطيون من اضطراب وخلط و « نزعة ذاتية » وعرضوا النزعة المثالية على أنها قلعة الموضوعية الوحيدة فى الفلسفة . وقد لمح فريق من شباب الواقعيين فرصتهم فانتهزوها ، فقد كان وسعهم أن يخطفوا علم النزعة الواقعية من المثاليين

وإمام هذه الجماعة هو « رالف بارتون برى » من « هارفارد » . فقد أسرته تلك الطريقة المخلصة التى تحول بها « وليم چيمس » نحو النزعة الواقعية ، وبخاصة نحو ذلك النوع من الواقعية الذى كان « برى » يضع أصوله . ولقد كان « برى » حريصاً على أن يخرج الفلسفة من سياق علم النفس الاستبطانى والإيستمولوچيا الاستبطانية ، ليلحق بالعلوم الأكثر موضوعية ، وبخاصة العلوم الطبيعية ومنطق العلاقات الجديد . وفى سنة ١٩١٠ أطلق فى مجلة الفلسفة أول قذيفة استهل بها المعركة ، فنشر مقالاً بعنوان « ورطة التركيز على الذات » . وقد كان ذلك إعلاناً للاستقلال عن المنهج المثالى ، وقد بررت هذا الإعلان حجة يمكن تلخيصها على الوجه الآتى :

« من الواضح أنى كذات أبحث عن موضوع . وأياً كان ما أجده فهو موضوعى الخاص فى الواقع ، ومن ثم فليس ثمة شىء يمكن اكتشافه ولا يكون « مُعْطًى » لى أو لأى ذات أخرى . فأى شىء يعرف لا بد أن يكون معروفاً لشخص ما ، فمن المستحيل أن تعزل العارف عن المعروف . هذه الواقعية الجلية تصف العملية العامة أو الحالة العامة لفعل المعرفة ، ولكنها حين تعمم ، كما يفعل المثاليون ، كقضية عما هو معروف ، تغدو تافهة ، فهى تعنى فقط أن ما هو معروف فهو معروف . ولا يتبع ذلك ، بالرغم من المثاليين ، أن جميع الأشياء معروفة ، ولا أنها توجد فقط كموضوعات للذوات . فمن الضرورى إذن أن نميّز بين حالة فعل المعرفة ، حيث تتجلّى ورطة التركيز الذاتى ، وأنماط أخرى من الوجود التى تعرف ، ذلك لأن بين العلاقات المعروفة هنالك علاقة الاستقلال . وبعبارة أخرى ، فمن الممكن ، رغم ورطة التركيز على الذات ، اكتشاف الاختلاف بين الموضوعات المستقلة والموضوعات المعتمدة على غيرها . ومن هنا فورطة التركيز على الذات ليست ورطة أنطولوچية (وجودية) ، والميتافيزيقا لا تعتمد على نظرية للمعرفة » .

وهدف هذه الحجة واضح . فالواقعيون الأمريكيون كانوا عازمين على مناقشة مشكلات الإدراك الحسي والذاتية كحقل خاص فى مجال أوسع من التحليل الميتافيزيقى ، ولكنهم لم يشاءوا أن يردّوا جميع العلاقات عرفانية . ولم يكونوا ينكرون أناتهم (جمع أنا) ولكنهم لم يعودوا يجعلونها مركزية . فقد ارتبطوا بتحليل موضوعى للعلاقات . وقد ضاقوا ذرْعاً بورطة المثالية فى تركيزها على الذات .

وقد انضم إلى « برّى » ، « وليم بيرل مونتاج » ، وقد كان من قبل طالباً مع « برى » فى هارفارد ، ثم بعد ذلك أستاذاً للفلسفة بجامعة كولومبيا ، و « ا . ب . هولت » وهو عالم نفس ضد الاستبطان ، وثلاثة آخرون كان لما نشروه فيما تلا ذلك أهمية أقل للحركة الواقعية . وقد أفسح ناشرا «مجلة الفلسفة» « ف . ج . ا وودبريدج » و « وندل . ت . بوش » ، وقد كانا مهيئين للجدل ضد النزعة المثالية ، أقول أفسحا صدر مجلتهما لهؤلاء الواقعيين . وقد نشر « مونتاج » مقالاً عن « المذهب المثالى الجديد والقديم » وكان بمثابة إعلان الضيق بالمنهج المثالى . وفى يوليو سنة ١٩١٠ ، ظهر فى مجلة الفلسفه « برنامج ستة واقعيين وآراؤهم الأساسية »(١) .

وكأول خطوة فى التعاون بين «الواقعيين الصغار» الستة كما نعتهم «رويس» و« سانتايانا » ، صاغوا نظريات كانوا يشتركون فى الأخذ بها : الميتافيزيقا مستقلة عن نظرية المعرفة ، كيانات عديدة ليست مشروطة بأن تعرف ، التعددية أرجح من الواحدية ، يمكن للمنطق أن يستغنى عن « العلاقات الباطنية » ، التصورات مماثلة فى حقيقتها للوجودات . وجميع هذ النظريات كانت موجهة ضد المثالى .

---

(١) نشر فيما بعد كملحق لكتاب « الواقعية الجديدة » (نيويورك ١٩١٢) .
«New Realism» (N. Y. 1912).

ولم تَعْدُ أن تكون تلخيصاً للأسس التي نبذت هذا المذهب على أساسها. ولكن الواضح أن الآراء المشتركة بين الواقعيين الستة لم تكن قوية جداً ، لأن هذه الآراء لم تعرض عرضاً مشتركاً بل آثر كل من الستة أن يعرضها على طريقته ، و إن كانوا قد اتفقوا جميعاً على أنهم كانوا يحاولون أن يقولوا نفس الشيء .

ولم يمض عامان حتى ظهر للواقعيين الستة كتاب : « النزعة الواقعية الجديدة، دراسات تعاونية في الفلسفة » . وقد ورد في المقدمة : « أن المجلد الحالي يواصل ، على نطاق أوسع ، العمل الذي افتتحناه بكتابنا « البرنامج والآراء الأساسية » ، ونأمل أن تعقبه مجموعات أخرى من الدراسات . و « مجموعات أخرى من الدراسات » هو وصف أدق لهذا العمل من « دراسات تعاونية » . وكل مبحث يمثل العمل الذي نهض به صاحبه في موضوع خاص معين ، وكلها بمعنى واسع واقعية ، ولكنها ليست مرتبطة وليست متلائمة تماماً . وقليل منها يثير الاهتمام والتعليق ، ولكن الكتاب في جملته لم يحظ فيما يبدو إلا بعدد قليل من القراء. وقد كتب « بِرِى » البحث الذي يعد مقدمة للكتاب ، ونمّى « مونتاج » بطريقة منهجية وبدر سة أوفى « الرأي الأساسي الأول » و « البرنامج الواقعي للإصلاح » . والمباحث الأخرى هي في الظاهر مباحث موضوعية جداً ، وفنية، ومتخصصة،وبالغة الجفاف بالنسبة لبرنامج في الإصلاح وقد فشل البرنامج التعاوني في أن ينمو ويتطور . ، فلم يظهر للستة كجماعة واحدة أي كتاب آخر . ولم يلبث الهجوم المنظم أن تلاشى ، وانفرط عقد الجماعة . و بعد سنوات عديدة سأل كل من «برى» و «مونتاج» أحدهما الآخر : « ماذا حدث لبرنامجنا في الإصلاح؟» . وليس من شك في أن « النزعة الواقعية الجديدة » دخلت بذلك في التاريخ الأمريكي ، ولكنها لم تتم أبداً ككائن قائم بذاته .

وأيّا كان الأمر فقد كانت النزعة الواقعية الجديدة ناجحة كمعركة قصيرة حاسمة.

فقد ألزمت النزعة المثالية أن تتخذ مواقف الدفاع . وسواء سمينا العمل اللاحق للواقعيين نزعة واقعية أم لا ، فإن الحماس للبحث المستقل الموضوعى فى الفلسفة، المتحرر من كل نظرية للمعرفة مثالية ومن كل نزعة أخلاقية ، أصبح هذا الحماس غالباً وحوّل المزاج المسيطر فى الفكر الفلسفى والقضايا الرئيسية فيه خلال جيل بأسره . ولكى نصف عمل هذا الجيل ، من الضرورى أن نتحدث عن عمل الواقعيين كأفراد ، ذلك لأن هؤلاء الستة « الواقعيين الجدد » كما أطلق عليهم بعد ذلك ، والجماعة المنافسة من الواقعيين النقديين، لا هؤلاء ولا أولئك قد بلغوا شأوَ الجماعات المتحدة أو « المدارس » . لقد كان « جَوُّ الإصلاح » إلى حد بعيد من نتائج فاعلية « وليم چيمس » فى « تيسير » المناقشة الفلسفية والفكر الفلسفى . لقد كان هؤلاء الرجال يعملون كما قال « برِّى » بروح « وليم چيمس » حتى عندما لم يكونوا يتبعون أفكاره . فالصفة الموضوعية للحركة لم تكن على أي وجه أثراً شاحباً « للنزعة العلمية » فى القرن التاسع عشر، لقد كانت خلقاً جديداً، وثورة بَنَّاءة .

لقد أخذ « رالف بارتون برِّى » على عاتقه كأول مهمة رئيسية له فى التحليل الموضوعى أن يبين أن السلوك الغرضى يمكن دراسته وتحديده من خلال مناهج الملاحظة العادية فى البيولوچيا ، وأنه ليس ثمة داعٍ لاتباع عادة « چيمس » فى الإحالة دائماً على أغراض أو تفضيلات من حيث كونها « ذاتية » . وفى سلسلة من المقالات قام « برى » بتمييز سلوكى بين الوقائع الغرضية والوقائع اللاغرضية . وإذ فعل ذلك ، تهيَّأ لبناء نظرية عامة فى القيم فى نطاق الاهتمامات الملاحظة . فالمصلحة الإنسانية سواء أكانت اجتماعية أم لا ، ثابتة أم زائلة ، يمكن ربطها بمصالح أو قيم أخرى . فمن المصالح تأتى العقبات كما تأتى القيم . وصراع المصالح، وترتيب القيم . . إلخ كلها تشكل حقلاً للدراسة الحقيقية التى كرّس « برى » لها

معظم حياته . ومن ثم فقد أصبحت أخلاق « برى » ونظريته فى القيمة إحدى الإنجازات الجوهرية للنزعة الواقعية الأمريكية ، التى كانت قادرة على أن تواجه مواجهة فعّالة الأخلاق المثالية المتعارف عليها ، وهى التى كانت تنظر إلى المصالح والقيم على أنها متناقضة . وتحليل « برى » المرتب للقيم على أنها إشباع للمصالح لا يمثل فحسب تحدياً مباشراً للنزعة المثالية ، بل يمثل أيضاً محاولة لإعادة بناء مذهب المنفعة العامة على أساس موضوعى .

ولقد قام « وليم بيريل مونتاج » بعدد من المساهمات فى النزعة الواقعية وكان مدافعاً بارزاً عن الميتافيزيقا الواقعية وعن نظرية المعرفة فى مناسبات كثيرة ، فى وجه المثالية والبرجماطية معاً . ومع ذلك فمساهمته المتميزة إلى أقصى حد ، هى نظريته المادية عن الطاقة الشعورية ، وهى النظرية التى كرّس لها معظم عنايته . وقد دافع عن الفرض على أسس تجريبية ، ألا وهو أن الشعور كحقيقة واقعة موجودة هو صورة من صور الطاقة بالقوة [(١)]. وقد اعتبر مثل هذه النظرية فى الشعور هامة للتطور العام للواقعية لأنه كان لا يوافق « جيمس » بصدد عدم وجود الشعور ، ويختلف عن معظم زملائه من الواقعيين الجدد الذين فسروا الشعور على أنه مجموعة من العلاقات ، وقد ارتأى أن فى الوسع أن يكون الشعور مثيلاً لطاقة نوعية مادية . ولم يعترض على الدراسات الوظيفية للسلوك الشعورى ، مثل دراسات « برى » فى هذا الشأن ولكنه ارتأى أنه من الممكن أن تفسر الوظائف تفسيرات فسيولوجية . وعلى العموم يمثل « مونتاج » و « روى وود سللارز » الجناح المادى للحركة الواقعية ، ولكن النزعة المادية عند كل منهما ليست مثيلة للأخرى ، والنزعة المادية بوجه عام لعبت دوراً ضئيلاً فى الفكر الأمريكى الواقعى . وكان « مونتاج وسيللارز »

---

(١) أنظر ، على سبيل المثال « الواقعية الجديدة » ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

أشد تأثيراً بكثير بفضل مساهماتهما الأولى فى الحركة .. « مونتاج » كطبيعى تأملى، و « سيللارز » كإنسانى نضالى .

وعلى نقيض الجماعة التى تعرف بجماعة الواقعيين الجدد ، وهم الذين رغبوا فى أن يديروا ظهورهم لنظرية المعرفة ، ولم يكن لهم اهتمام خاص بعلم النفس ، جماعة الواقعيين « النقديين » الذين واصلوا الاهتمام بعلم نفس الإدراك الحسى، و بمشكلة علاقة التجربة بالعالم الخارجى . ومن هؤلاء سأنوه بإثنين فحسب ، و إن تكن الجماعة على الأرجح أكثر عدداً من جماعة الواقعيين الجدد ، ذلك لأن عملهم كان أقل شأناً من أن يكون تجديداً ، ولم يكن بينهم إلا تعاون ضئيل .

« تشارلز أوجستس سترونج » وكان من قبل أستاذاً لعلم النفس بجامعة كولومبيا . وفى ذلك الحين كان يعيش فى هدوء العزلة الرائع « بباريس » . و « فيزول » وقد اشتهر بأنه مؤلف « لِمَ كان لذهننا بدن » وقد كان هذا الكتاب قطعة جادة من التحليل السيكولوچى مزود بزاد طيب من المعلومات ، بيد أن الفلاسفة لم يأخذوا هذا العمل مأخذ جِدٍّ ، و يرجع ذلك من جانب إلى أن المؤلف كان له حس رقيق ساخر ، ومن جانب آخر إلى أنه قصد بكتابه أن يكون سيكولوچياً خالصاً . ودون أن يمكِّر صفوه معكر ، وضع « سترونج » فى عزلته الاجتماعية والعقلية « عرضاً » مفصلاً لنظرية الإدراك الحسى . وإذ رأى أن معاصريه قد أزعجتهم فكرة أن الظواهر مجرد معطيات أو تمثلات ، أعلن أنه لا يتوقع أى اهتداء طيلة الخمسين سنة التالية — ما لم يقض على فكرة التمثيل — وعلى نقيض مذهب الظواهر المتعارف عليه ، فسر المعطى على أنه من أكثر مما أدرك الكنطيون الألمان . وأكثر رمزية فى طبيعته مما توحى به كلمة تَمَثُّل الفرنسية . وبيّن أننا نحس الموضوعات لا فى أعضاء حسنا ، ولكن بواسطة هذه الأعضاء فقط ، فالموضوعات تحس من على مسافة ، وتحل فى مكان منظور بواسطة أعضاء حسنا

بحيث إذا رغب بدننـا أن يمسها مساً مباشراً ، فإنها يمكن أن تحل حيثما هى حالّة بالفعل . و بعبارة أخرى ، تصور تجربة الإحساس على أنها فى أساسها رد فعل حركى مصحوب بحيلة (إدراك حِسّى المنظور) لتترجم على ستارة منظورة من ثلاثة أبعاد ، وهى ليست الحقيقة الواقعية المادية ، الآثار التى تأتى إلينا كمعلومات من الموضوعات المادية . ونحن نتخيل أننا نرى الموضوعات حيث هى قائمة بالفعل ، ولكن رؤيتنا رمزية .

وكما كان « سترونج » معنيًّا بالإدراك المكانى كان « أرثر . ا . لفجوى » من جامعة « چونز هو بكنز » مهتماً بالإدراك الزمانى . وقد سبق « سارتر » بنفس تحليلاته بإظهار كيف يغدو الماضى حاضراً . فتمثل الماضى والمستقبل هو تبعاً له، وظيفة جوهرية من وظائف التجربة ومن هنا فمجرى التجربة ومجرى الأحداث هما بنيتان زمانيتان مختلفتان تمام الاختلاف . هذه الفراسة جعلت « لفجوى » يصبح بطل فلسفة « ثنائية » فى زمن كانت فيه الغالبية العظمى من الفلاسفة الأمريكيين تثور ضد الثنائية . وقد بدأ بالهجوم على ما سماه « الثلاثة عشر نزعة برجماطية » محاولاً أن يبرهن على أن النظريات والتناقضات البرجماطية كانت إفلاتاً من المشكلة الحقيقية للمعرفة . وقد انتهى بأن نشر مؤلفه الجدلى الأكبر ، « ثورة على الثنائية » ، وفيه توخّى أن يبيّن أن المحاولات المتنوعة التى بذلها الطبيعيون ، والتجريبيون ، والواقعيون للإفلات من الثنائية قد باءت بالفشل .

وسواء باءت هذه المحاولات بالفشل أو لم تفشل ، فثمة واقعة قائمة ، وهى أن غالبية الفلاسفة الأمريكيين المحدثين حوّلوا انتباههم من مشكلة المعرفة كما استغلتها النزعة المثالية وصاغتها ، واتجهوا إلى مهام بدت لهم أكثر بناء . وقد أصبحوا مقتنعين بأن المشكلات الخاصة للإدراك ، والمعطيات الحسية ، والجوانب الأخرى لما دعاه « سترونج » « ميكانيزم الشعور » يمكن أن يتناولها بأمانة علماء النفس

الفسيولوچيون . أما الفلسفة فلها مشكلات أخرى أعم وأشد جاذبية. هذا الموقف هو الذى يميِّز النزعة الواقعية الأمريكية، ويجعلها مختلفة اختلافاً قاطعاً عن النزعة الواقعية البريطانية . لقد اعترف « ديوى » ذات مرة بقوله : « نحن لم نحل المشكلة بل تخطيناها » .

٥ — مصادر أخرى للمذهب الواقعى الأمريكى

انتهت الحرب الأكاديمية التى أعلنها الواقعيون الستة سنة ١٩١٠ على المذهب المثالى بنصر مُؤزَّر للمذهب الواقعى . وقد نجح المذهب الواقعى ، وتعدّدت جوانبه ، وأصبح أغنى فى المضمون ، وأقوى فى الأنصار . وانعقدت له الغلبة الأكاديمية . وتقهقر المذهب المثالى وانشقت صفوفه إلى فريقين : المثاليين الذاتيين أو « العقليين » الذين ما برحوا يعتقدون فى « بيشوب باركلى » ، وكانوا يفوقون عدداً ويكتنفهم اليأس ، إذ انهالت عليهم الهجمات لا من الواقعيين فحسب ، بل أيضاً من الفرع القوى للمثاليين الموضوعيين ومثاليى « كورنيل » الذين يطلق عليهم « الفلاسفة المضاربون » . وهؤلاء المثاليون المضاربون كانوا يرحبون ترحيباً لا اتساق بينهم فيه بالموضوعية الواقعية . وكانوا يعتقدون أيضاً بأن الذهن بِنْية موضوعية ، بل وكانوا يضيقون ذرعاً بعلم نفس الإدراك ، وكانوا مصرّين على أن يستندوا إلى أسس منطقية ، وقد سلموا بالطبع ، بأن الموضوعات مستقلة عن كونها مدركة ، ولكن هل العلاقات العلِّية هى التى نتصور فى كنفها الموضوعات مستقلة عن العلاقات المنطقية ؟ لقد كان هذا يبدو لكثير من الواقعيين استسلاماً من القضية المثالية وكما قال « ج . ب . برات » : « لقد تحوّل المثاليون إلى واقعيين منطقيين » ، يرحب كثير من الواقعيين بالاتفاق معهم . ومع أن هذا الاتجاه يَفُتُّ فى عَضُد الواقعيين ، فإن فى وسعهم مع ذلك أن يحتملوا

عدم الإتحاد أكثر من المثاليين . ولم يلبث الهجوم البرجماطي أن يضعف النظرية المثالية فى المطلق ، ومع انهيار المطلق فقدت هذه المثالية كثيراً من التأييد الشعبي لها إذ لم يعد لها « جانب دينى » . ومع ذلك فهذا النصر التكتيكى على المثالية فشل فى إمداد الواقعيين ببرنامج إيجابى يمكنهم أن يتحدوا على أساسه . لقد أمضوا سنوات فى مقاتلة طواحين الهواء ، فماذا عساهم فاعلين بعد ذلك !

وفى سنة ١٩١٤ شنت على أمريكا حرب ، مما ظن أنه « عالم خارجى » ، ألقت هذا النزاع الأكاديمى فى الظل ، وجعلت من الضرورى للفلاسفة الأمريكيين أن يضعوا أساساً ثقافياً أوسع . والواقعية التى ازدهرت سنة ١٩٣٠ ، وإن يكن لها ثمة اتصال بواقعية سنة ١٩١٠ ، إلا أنها كانت نتاجاً مباشراً للأزمة الثقافية ، نتاجاً لبحث أمريكا عن مصادرها الفكرية والأخلاقية . ولقد أفضت الأزمة إلى تقارب بين مدارس الفكر التى ظُنَّ أنها متنافرة ، وخلقت اهتماماً فلسفياً خالصاً بالاتجاهات النظرية الجديدة ، التى كانت المدارس القديمة منقطعة عنها إلى حد بعيد . هذه الاتجاهات لم تكن المشكلات السياسية والدولية المباشرة التى خلقتها الحرب العالمية والكساد ، فما أنجزه قلة من الأمريكيين فى طريق بناء أيديولوجية قومية كان له حد أدنى من المنحى الفلسفى . وربما كانت المشكلات التى تحوّل إليها الأمريكيون بين الحربين مشكلات ذات طابع تأمُّلى نظرى أكثر من ذى قبل — مشكلات المنطق واللغة ، الميتافيزيقا والأنطولوجيا ، النزعة الإنسانية والنزعة الطبيعية . وقد يكون فى إطلاق اسم « الواقعية » على هذا « الغليان » فى الفكر الفلسفى استخدام فضفاض للكلمة ليس ثمة ما يبرره . ولكن أى مقطع دال على النزعة أو المذهب قد لا يناسب إلا قليلاً . فالتفكير الذى انبثق ليس له إسم فنى معين ، ولم تكن له إلا وحدة شكلية ضئيلة ، ولكن حتى فى هذه المسافة التاريخية القصيرة ، ظهر على المسرح كشىء أمريكى

خالص . فهو ليس فلسفة قومية ،ولم يكن له وعى ذاتى قومى ، ولكنه كان عملية جمع خامات ينهض بها المفكرون الأمريكيون. لقد نهض الفلاسفة الأمريكيون لأول مرة بالفعل معاً ، و إن كانوا نادراً ما تعاونوا ، بالخامات التى بين أيديهم ، بوضع دعامات جديدة أفضل لا لأمريكا ، ولا للعالم ، وإنما للفلسفة . فالبحث الفلسفى غدا فى ذاته إنجازاً جادًّا ، مِهَنيًّا ، فنياً فى الثقافة الأمريكية ، وحقق الفلاسفة الأمريكيون ذلك النوع من الاعتماد على الذات الذى دعا إليه « إمرسون » ، والذى مكّنهم من أن يشيدوا لأنفسهم دعامات عميقة الدلالة ، و بعض الصروح التى كان يمكن استيرادها .

ومن المتعذر علىّ ، وربما من المتعذر على أى واحد من معاصرىّ ، أن يخطّط رسماً عاماً للنزعة الواقعية الأمريكية التى بلغت ذِرْوتها سنة ١٩٣٠ ، والتى يبدو أنها الآن تمضى إلى شىء آخر مختلف ، لا أدرى ما هو . ربما كان الأمر أن المستقبل لن يستخدم إلا استخداماً ضئيلاً الدعامات التى أُرسيت بكدٍّ ومشقةٍ طوال تلك السنين ، ولكن المجرى المستقبل للفكر لن يغيّر من الواقع وهو أن الدعامات قد أرسيت طوال تلك السنين . ومن المؤسسين الآخرين للواقعية الأمريكية ، إلى جانب أولئك الذين عرضنا لهم فى الفصل السابق ، سأنوِّه بأربع : « تشارلز س . بيرس » (الذى و إن كان قد مات بدناً ، فهو حَىٌّ فلسفياً خلال هذه السنين) و « ف . ج . ا . وودبريدج » ، و « چون ديوى » و « جورج . هـ . ميد » . وقد أرسى الأوّلان الدعامات لفلسفة واقعية فى المنطق والقانون الطبيعى ، والاثنان الآخران زودا الأمريكيين بفلسفة اجتماعية واقعية ، تشمل نظرية للتغير الاجتماعى ونظرية لتنظيم الذكاء واتصاله . والأولان يمثلان الجناح الطبيعى ، والآخران يمثلان الجناح الإنسانى .

لقد كان « بيرس » بالإضافة إلى كتابه الأساسىّ فى المنطق الرمزى والمنهج

البرجماطى (أنظر ما قبله ، الفصل الثامن ، القسم الأول) ، كان على اليقين أول فيلسوف أمريكى واقعى . فمنذ سنة ١٨٧١ نبذ فى وعى النزعة الإسمية فى المذهبين البريطانيين التجريبى والمثالى ، وأعطانا تفسيراً واقعياً لعمل « كنط » فى المقولات. وقد تحدث عندئذ كما لو كان تلميذاً « لدونز سكوت » ولكن لم يلبث أن بدا أنه ليس تلميذاً لأحد . وقد أدرك حتى فى هذا المؤلف المبكر ، أن التعارض بين النزعة الإسمية والنزعة الواقعية هو أكثر من تعارض منطقى — فهو تعارض أخلاقى واجتماعى أيضاً . وقد توخى أن يبنى نظرية عامة للعموم . و إلحاحه على البنية « الترياديه » للمعرفة كان عاملاً هاماً فى نقل الاهتمام من نظرية الإدراك ، والعلاقة بين الذات والموضوع ، إلى نظرية الاتصال ، واللغة والمنطق . ونظرية الواقعية فى الكليات كانت فى أن المعنى العام لقضية يمكن ردّه إلى سلسلة من التطبيقات الجزئية على الظروف المعملية ، ومن ثمّ فالقيمة العرفانية لفكرة هى قيمتها كفرض تجريبى . وتتضمن نظريته أن معنى فكرة وحقيقتها قد تحتاجان معاً ليتما إلى عمل جماعة من الباحثين المختصين — أعنى إلى عمل أولئك الذين هم قادرون على أن ينهضوا باختبارات تجريبية لها . فالمعنى يمكن قياسه بالتقاء جماعة من العلماء أو الملاحظين التجريبيين لتلك الفكرة على رأى واحد . و بذلك أرسى « بيرس » الدعامات لقضيتين أساسيتين فى الواقعية الأمريكية : (١) فقد تصور نظرية الكليات كجزء من العلم الطبيعى و (٢) اعتبر منهجه فى المقولات كميتافيريقا تجريبية ، أعنى ، أنه كتحليل صورى للإجراء العملى ، وكعلم للوجود (أنطولوجيا) .

ومع أن « فردريك ج . ا . وود بريدج » جاء إلى الواقعية من طريق مختلف غاية الاختلاف ، فقد أكد تأكيداً قاطعاً هذين الجانبين للواقعية . فهو و إن كان قد تدرّب ودرس ككنطى جديد ، فقد أصبح أرسطياً بدرجة متزايدة .

فقد حاول أن يضع فى مصطلحات حديثة ومن أجل علم حديث « فلسفة أولى »، أعنى نظرية تشمل أعم سمات الوجود . وقد رأى أن أعم إطار لمثل هذه النظرية هو « حقل المنطق » أو « عالم الخطاب » . ودفاعه القوى عن وحدة المنطق والأنطولوچيا جعله إماماً لجماعة من الواقعيين ، الذين وإن لم يكونوا من البدية مناطقة ، فقد اعتقدوا أن فلسفة واقعية يجب أن تستند إلى نظرية بِنْية منطقية أكثر من استنادها إلى سيكولوچية المعرفة .

وقد كان جذرياً فى واقعية « وودبريدج » تمييزه بين مادة الشىء وجوهره بين الهيولى والصورة فى تعبير أرسطو . فقد فسر « وودبريدج » المادة لا كمعطى ولا « كأساس » للمعطى ، ولكن كدلالة على كل موضوعات ممكنة فى الحديث والبحث . وعالم الخطاب هذا ، يشمل كل شىء . ومن هنا فبِنْيته هى أعم بنية ، ففيها تنشأ جميع تمييزات وأنماط الوجود . هذا العالم يمكن أن نقترب إليه بالحديث ، ولكنه يتضمن جوانب أخرى أو أُطُراً أخرى يتعلم الإنسان كيف يميّزها « كعوالم » متميّزة . مثل عالم الجوهر أو المادة ، العالم المرئى للبيئة الطبيعية ، وعالم الآمال والمحاورة الإنسانية ، سَعْى الإنسان نحو السعادة ، وهو ميدان القيم . وعلى ذلك فثلاثة أبعاد من أبعاد الوجود الإنسانى الأربع : هى أبعاد موضوعية وهى بنيات حقيقية .

وأوسع هذه العوالم هو عالم الخطاب ، ويدعوه « وودبريدج » « الذهن الترانسندنتالى » [1] ذلك لأنه من ناحية وجد أن استخدام « سانتايانا » للكلمة استخدام مفيد ، ومن جهة أخرى كان يرغب فى استغلال المثالية لأغراض واقعية . ففى العالم الآلى عالم المادة تعرّف معاً على الغائية الطبيعية ، وعلى عمليات « آلة الإنسان المفكرة » . وفى السياق الثالث ، العالم المرئى ، العالم هو منظور

---

(١) انظر بوجه خاص ص ١٦٥، ١٧١ — ١٧٢ من « الطبيعة والذهن » (نيويورك ١٩٣٧)
«Nature and Mind» (N. Y. 1937).

بصرى وقد اعتقد «وودبريدج» أن المكان بصرى أكثر مما اعتقد «أوقليدس» أو بدقة أكثر، اعتقد أن عالم الرؤية الذى يلتقى فيه الخطان المتوازيان فى الأفق هو أيضاً عالم موضوعى ومتسق مع عالم الحركة حيث الخطان المتوازيان لايلتقيان البتة. ففى العالم المرئى، كما فى عالم الحركة، يتضمن المكان عدداً لامتناهياً من المنظورات لا يمتاز أحد منها على الآخر. وليس هنالك وجهة نظر مطلقة، وإن كانت بنية المنظورات ذاتها مطلقة. وفوق هذه المجالات الموضوعية الثلاث يضع «وودبريدج» مجال القيم الإنسانية، حيث الإنسان هو الخالق، ولكن الإنسان خالق فقط يتعلم كيف يجعل قيمه تكيّف بمجالات وجوده الأخرى.

إن نزعتى «بيرس» و «وودبريدج» الواقعيتين تلتقيان فى شخص «موريس. ر. كوهين» فقد كان كوهين نفسه منطقياً قديراً، ومعلماً قوى التأثير. نجح فى الخروج بتأليف بين هذين المذهبين، كفلسفة للطبيعة وفلسفة للشئون الإنسانية معاً. وكانت واقعيته هامة بوجه خاص فى تطوير التشريع الأمريكى الواقعى. فبفضل «كوهين» وتلاميذه غدا هذا النوع من النزعة الطبيعية تياراً متميزاً فى الفكر الأمريكى الحديث. وهذا التيار يماثل بوجه عام الجناح العقلى للحركة الواقعية، وقد كان أحد أهدافه تطبيق جمع بين المناهج المنطقية والعلوم التجريبية على جميع المشكلات، وبخاصة على العلوم الاجتماعية والأخلاقية.

لقد تخطى عمل «ديوى» كما تخطى عمل «بيرس» ما أدعوه هنا «بالنزعة الواقعية»، وكان «ديوى» ناقداً لكثير من الاتجاهات التكنيكية للنظريات الواقعية فى المعرفة وفى الميتافيزيقا، ومع ذلك فقد ساهم فى الحركة أكثر مما ساهم «وليم چيمس». فلم يكن أبداً واقعياً ساذجاً، كما دعا «چيمس» إلى ذلك، ذلك لأنه

من البداية كانت لديه نظرية عن الحقيقة الواقعية جعلت تصوره للتجربة والمنهج التجريبي مختلفاً تمام الاختلاف عن تصور « چيمس » (أنظر ما قبله — الفصل الثامن القسم الأول) ، و باتباعه « لموريس » و « وترند لنبرج » أصبح ناقداً لنظرية « هيجل » الجدلية فى الفكر ، وتصور العالم فى حدود مقولات الحركة أو النشاط التجديدى . فالتغير هو الحقيقة النهائية ، وقد ارتأى أن مقولات الوجود يلزم أن تكون كمقولات أرسطو، مقولات للحركة ، بما فى ذلك حركات الفكر . وعلى شاكلة « ترندلنبرج » جعل نظرية القياس تابعة لنظرية الواقع الراهن ، ونظرية الواقع الراهن تابعة لنظرية التجديد أو إعادة البناء . وقد كان من اليسير « لديوى » و بخاصة بعد اكتشافه لعلم النفس البيولوچى عند «وليم چيمس» أن يفسر « النشاط » تفسيراً طبيعياً و بيولوچياً . وعلى ذلك ، فتبعاً « لديوى » ، إن الإنسان ، وجميع أفعاله جزء جِبِلّى من العالم الطبيعى للفعل . والمقولة النهائية لما هو حقيقى هى «الشئون» (res باللغة اللاتينية). حالات توجد فى بيئة الشئون ، وأعمال الجنس البشرى وآلامه غير منفكة عن عالم التغير الأعم . ومن المستحيل أن نرسم أكثر من خط برجماطى بين الأفعال المادية والأفعال العقلية ، أو بين المراحل الخارجية والمراحل الباطنية للنشاط .

هذا التصور الواقعى لما سمى « المادة الوجودية للتجربة » يمكن أن نجده فى كتاباته المبكرة كما نجده فى كتاباته المتأخرة[1] . ولكى يحسم الأمر ، تبنّى فى السنوات الأخيرة تصورات « المعاملات » بين الأشياء ، فى مكان الفكرة التقليدية عن التفاعلات . فليس الإنسان وحده هو الذى « يتعامل » مع شئونه ، عن الحقيقة الواقعية ، فإنه لم يأخذ أبداً بعالم الحس المشترك كأمر

(١) انظر ص ٢٧٢ — ٢٨٤ من :
John Dewey & Arthur F. Berntley: Knowing and Known, (Boston 1949).

مسلم به ، وزوّدنا بأسباب دقيقة لتنحيته مشكلة وجود ما يدعى بالعلم الخارجى .

ومساهمة « ديوى » كعالم أخلاق فى النزعة الواقعية تتمثل فى إلحاحه المطّرد على خطورة عزل ألوان النشاط الخاص ، كألوان نشاط أولئك الذين يفكرون ، عن الدائرة الأوسع لوجوه النشاط الموضوعية فى العالم . وإن تنسيق وجوه النشاط فى تنظيمات ، أمر معقول وله ما يبرره كعملية تنسيق وتحقيق موضوعى ، ولكن الخطر الذى يشير إليه مراراً ، هو أن الكمال التكنيكى والتشكيل المهنى لألوان النشاط قد يقوم بمثابة حاجز يمنع الاتصال ويخلق مصالح وقيماً معزولة . وكان تكنيكه العام فى التطور أن يضع أية مصلحة جزئية فى سياق ألوان من النشاط مرتبطة وأن يحل ثقته فى هذا السياق الأوسع ليعمل كمعيار للحكم على المصالح الخاصة . وقد علمّ الأخلاق لا كمادة منعزلة ، ولكن كفحص واقعى للمعايير التى لا تكفى الظروف الراهنة عن خلقها لتحقيق التكييف بين السلوك المعتاد وبين الملابسات الجديدة . وقام بتحليل فعّال للعلاقة المتداخلة بين القرارات التشريعية والخاصة بالمرافعات القضائية فى عملية الاختبار التجريبى للمعايير القانونية . وكان إيمانه بالديمقراطية مؤسّساً على اقتناعه بأن العلانية ، أعنى التعرف فى صراحة على مصادر ونتائج العلاقات والصراعات الاجتماعية ، هى أشد العوامل فعّالية فى الضبط الاجتماعى . ولم يكن مذهبه الأخلاقى ، أخلاقيات مبادىء بديهية أو أوامر صارمة ، ولا حساباً نفعياً للنتائج ، وإنما كان بحثاً عن المصلحة الفعلية والقيم التى أدت المصالح والقيم السائدة إلى إهمالها وطمسها ، وذلك بأن يبرز هذه العوامل المكبوتة والخبيئة ويجعل الناس على وعى بها ، وعلى هذا « فالمجتمع المغلق » يتحوّل إلى مجتمع مفتوح ، وتصلح المعايير التقليدية على أساس من الحاجات الفعلية . وقد تجنّب « جون ديوى » بفضل عاداته الواقعية فى التحليل ، الأخلاق « المعيارية » ، والمعايير الخاصة ، وارتأى أنها لا جدوى منها ، كما اعتبر التشريع المفروض على الناس فرضاً تشريعاً تعسفياً على نحو ما ،

ومن ثم فهو تشريع قاصر لا تأثير له . و بعبارة أخرى كان توكيده لصحة التحقيق التجريبي جانباً من جوانب واقعيته كما كان جانباً من جوانب برجماطيته .

أما « چورج ميد » فقد كان ، فى خلال السنوات التى عمل فيها متعاوناً مع «ديوى» فى جامعتى « شيكاجو ومتشجان» ، يأخذ أيضاً بهذه الواقعية الاجتماعية مثل «ديوى» ولكنه بعد أن ترك «ديوى» جامعة شيكاجو إلى جامعة « كولومبيا» نمّى « ميد » هذه الفلسفة الاجتماعية إلى نظرية عامة فى العمليات الطبيعية للتاريخ بطريقة لم يحاولها «ديوى» من قبل. وقد عرف هذا المذهب « بالنسبية الموضوعية » ولعب دوراً قيادياً فى النظرية الواقعية للطبيعة .

وهذه الفلسفة مؤسسة على نظرية التناسق بين المنظورات ، وكما أن أى فعل اجتماعى مثل الإيماءة أو أية محاولة للاتصال ينطوى على قدرة المشتركين فيه للتحول من منظور إلى منظور آخر ، فكذلك المعنى الكامن فى العمليات الطبيعية يعتمد على مدى إمكان ترجمة هذه المنظورات . وقد ارتأى « ميد » أن النمط الجذرى، للترابط بين المنظورات ، يوجد فى التجربة الزمنية و إعادة بناء تفسير الماضى بينما يتحوّل الحاضر من منظور إلى آخر . وكلما تغير الحاضر ظهرت نواحٍ جديدة من وراثنا . وبالرغم من أن « ميد » لم يطل به العمر حتى يتم نظريته على الوجه الأكمل ، فقد وضع لها مخططاً فى كتابه « فلسفة الحاضر » سنة ١٩٣٢ ، وفيه حاول أن يجعل المعرفة الطبيعية مماثلة للمعرفة التاريخية ، قال : « إن العالم عالم أحداث » وكل الأحداث تقع فى الحاضر . فإن الماضى والمستقبل ينتميان دائماً لحاضر ما . وطالما كان الحاضر عرضة للتغير فإن التاريخ لا بد أن يعاد تفسيره . وقد حاول أن يربط هذه النظرية عن « النسبية الموضوعية » فى المعرفة التاريخية ، بالنسبية فى العلم الطبيعى ، وقام بنقد « صمويل ألكسندر » و « مينكاوسكى » ، و « هوايتهد » ، لتقبلهم استمرار رباعى الأبعاد للحظات

المكان والزمان ، كإطار مطلق يرجع إليه . وقد أعلن أن التطورية الناشئة الحقيقية أحرى أن تكون نسبية . وقد بدا له هذا الاستمرار فى تجريده كنظرية الذرات فى الديمومة التى يتألف منها الحاضر . وقد اقترح أن يتناول الحاضر الحقيقى فى العمليات التاريخية والطبيعية معاً . ومن هنا فقد رحب بنظرية نسبية للمسافة ، وذلك لأن مثل هذه النسبية فى التفسير المكانى تمدّ ميدان الفعل أو « مجال التحريك » ، الذى يرتبط فى كنفه الماضى بالحاضر . فكل الوقائع هى وقائع عابرة ، ومثل هذه الوقائع تعطى فحسب بقدر ارتباطها بماض لحاضر ، أو لمستقبل . وتبعاً لذلك فجميع الموجودات هى بمثابة كينونة الماضى فى الحاضر نتيجة لتغير المنظورات التى أوجدتها الوقائع العابرة . وبعبارة أخرى إن فلسفة « ميد » فى الحاضر هى المقابل الموضوعى لنظرية « جيمس » عن « الحاضر الظاهر » . ففى تيار الشعور فى الحاضر ، يصبح تيار الأحداث مليئاً بالمعنى الموضوعى ، وذلك لأن المنظورات تتوالد وتترابط . إن محاولة « ميد » المتطلعة للجمع بين نظرية « التفسير الاجتماعى » ، ونظرية « النسبية المادية » ، لم تتقدم إلا قليلاً فى الواقعية الأمريكية ، ولا يمكن التحقق من أنها دعامة عريضة لعمل فى المستقبل كما بدت حين كان « ميد » مشتغلاً بها . ويجدر بنا أن نسجلها هنا ، كصورة للتعبير عن ذلك الضرب من البناء الفلسفى الذى انضوت فيه الواقعية الأمريكية . وهذا النوع من التأليف قد تعقّد عند الأمريكيين تأثراً بفلسفة « هوايتهد » . وربما كان ينبغى لهذه الفلسفة أيضاً أن تدخل كعنصر رئيسى من عناصر الحركة الواقعية الأمريكية . ولم أتعرض لهذه الفلسفة لأنها فى سماتها الرئيسية قد استوردت من انجلترا ، واعتقاداً منى أن الاهتمام الحالى بها ، قد لا يعدو أن يكون « أمراً عابراً » ولكننى أعترف الآن بأن هذه الحركة الواقعية مابرحت فى مرحلة التشكّل ، ومن سبق الأمور أن نحاول تصويرها فى تمامها ونتائجها . لازالت للقصة بقية سوف يرويها الزمن ، ويقص قصتها مؤرخ أقدر على تصويرها .





ملتزمة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة